#### ग्रि∕बारित्र स्मारक प्रथमालाः प्रन्थाङ्ग-४९

# जिनवाणी

# [ तुलनात्मक दर्शन-विचार ]

मूल लेखक डा. श्री द्वरिसत्य महाचार्य एस. ए., वी. एट., पीएस. दी.

> गुजरावी भनुवादक श्री सुशील

हिन्दी अनुवादक वैद्य श्री गोपीनाथ गुप्त 'निदर्शन' (भूमिका) देखकः पष्टित श्री द्वखलालजी

प्रकाशक

श्री चारित्र स्मारक ग्रंथमाला

अहमदावाद

प्रकाशक व प्राप्तिस्थान श्री चारित्र स्तारक प्रथमाळाके छिए श्री. चदुठाछ छखुमाई परीख गाँढवीकी पोछमें नागजीभूघरकी पोछ अद्दमदाबाद ( गुजरात )

#### प्रथम संस्करण

वीरिन. सं. २४७८ व. चा. ३४

विस २००८ इ.स. १९५२

मूल्य । अढाई चपया

मुद्रक

गोर्विदलाल जगशीमाई शाह धारदा सुद्रणालय पानकोरनाकाः सहमदावाद

# आयनिआ खगद्धं पि, थिरं ते करंति अणुरायं । परसमया तहवि मणं, तह समयन्तृणं न हरंति ॥

—ऋषमपंचाशिका, ३९ |

(हे जिनदेव!) माधी क्षणके छिये सुने हुए भी औरोंके (अन्य धर्मियोंके) आगम तेरे ऊपरके अनुरागको स्थिर करते हैं। और इस छिये जो तेरे सिद्धान्तको जानते है उनके जित्तको वे (औरोंके आगम) आकर्षित नहीं कर सकते।

# विषयातुक्रम

| प्रकाशकीय निवेदन : ६        | चिता, अभिनिबोध : ९०                   |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| सक्षेपमें : श्रीष्ठशील : ८  | श्रुतज्ञान : ९२                       |
| दो शब्द: श्रीगोपी-          | लिंघ, भावना,                          |
| नायजी ग्राप्तः १२           | उपयोग, नय : ९३                        |
| निदर्शन • श्री. प.          | नैगम, सप्रह, व्यवहार,                 |
| मुखलालजी : १३               | ऋजुस्त्र : १४                         |
| १ मारतीय दर्शनोंमें जैन     | शब्द, समभिल्ड,                        |
| दर्शनका स्थान : ३           | एवंभूत : ९५                           |
| २ जैन दृष्टिसे ईश्वर : २७   | स्याद्वाद : १६                        |
| ३ जैन दर्शनमें कर्मबाद : ६१ | द्रव्य : ९८                           |
| 😮 जैन विज्ञान : ७७          | द्रव्य, गुण, पर्याय : ९९              |
| विज्ञान-जद विज्ञान,         | धावधि, मन्पर्यव,                      |
| पुरुख : ४०                  | केनलज्ञान : १००                       |
| થર્મ, અથર્મ : ૮૧            | जीव, धजीव, आश्रव : १०१                |
|                             | वध, सबर, निर्जा : १०२                 |
| वासारा, काल ८२              | मोक्ष, मोक्षमार्ग,                    |
| जीव : ८३                    | सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञानः १०३         |
| त्राणविद्या, आत्मविद्या,    |                                       |
| चेतना : ८४                  | सम्यक् चारित्र,<br>उपसहार : १०४       |
| रुपयोग, दर्शन : ८५          |                                       |
| ज्ञान, मति, (शुद्ध)         |                                       |
| मति - ८६                    | ६ जीव२ : १३०<br>एक प्रकारके जीव : १३६ |
| <b>धनप्रह, इंहा</b> ८७      | दो प्रकारके जीव : १३४                 |
| अवाय, घारणा, स्मृति : ८८    |                                       |
| -                           | वीन प्रकारके जीव : १३७                |
| संशा - ८९                   | नार प्रकारके जीव : १३८                |

 भगनान् पार्श्वनाय : १५५ कर्मकी स्थिति : २३० कर्मका अनुमाग 🤧 महामेघवाहन महाराजा : २३२ कर्मका प्रदेशवन्य : २३३ खारवेठ : 943 कर्मके आश्रव-कारण : २३३ ९ सार्वेलके शिलालेखका क्सीका विपाक : 335 भाषानुवाद (श्री. प् ११ जैन दर्शनमें धर्म और सुसनानजी कृत) : २०४ अधर्मतस्व : RYY ९० जैनोंका क्मवाद (२) : २१० ยม์ कर्मकी प्रकाति : 299 संघर्भ 248

श्रीचारित्र स्मारक ग्रन्थमालाके कुछ उपयोगी ग्रन्थ श्वेताम्बर—दिगम्बर—दोनों फिरकोंका सतैक्य दरसाते शाखपाठोंका संग्रह व उनका प्रमाणमूत अवलोकन। मूल्य—देढ रुपया।

धर्मविन्दु-धर्मके मूल विचारोंका स्पष्टीकरण करनेवाला सूत्रात्मक प्रन्य व उसका विवेचन । मूल्य-चार रुपया।

जैन परंपरानो इतिहास—मः महावीरस्वामीसे वि. सं. १००० तकका जैन श्रमण-परंपरा, राजा-महाराजा, मंत्री-महामंत्री, श्रावक-श्राविका, गण-गच्छ, तीर्थ-महातीर्थ, शाख-साहित्य बादिका शृंखलावद्व इतिहास। (छप रहा है)

श्रीचारित्र स्मारक प्रन्थमाला

ठि श्री. चन्दुळाळ लखुमाई परीख माडवीकी पोळमें नाजीगभूघरकी पोळ, **सहमदाबाद (ग्र**नगत)

## प्रकाशकीय निवेदन

श्री चारित्र स्मारक प्रन्थमालाने इतः पूर्व प्राक्तत, संस्कृत, हिन्दी व गुजराती भाषाओंके अनेक प्रन्थ प्रकाशित किये है और जनताकी सेवामें नाना प्रकारका साहित्य पेश किया है। बहुत अरसेसे हमारी यह कामना थी कि, जैन-जैनेतर जिज्ञासुओंके हाथमें रक्ता जा सके ऐसा जैनधर्म—जैन दरीन—विषय एक हिन्दी प्रन्थ प्रकाशित किया जाय। इस 'जिनवाणी' प्रन्थको प्रकट करते हुए, हमारी दीर्धकालीन उस कामनाको सफल होती देखकर हम अति हर्ष व संतोषका अनुभव करते हैं।

श्रीमान् डॉ. हिरिसत्य महाचार्यजी एम. ए., वी. एल., पीएच. डी. जैन साहित्यके गहरे ज्ञाता है। उन्होंने वंगला या अप्रेजी माषामें जैन- धर्म विषयफ छोटे वह अनेक लेख—निवंध लिखे हैं। उनमेंसे चुने हुए कुछ वंगला लेखोका गुजराती अनुवाद जैनोंके लोकप्रिय लेखक श्रीमान् सुत्रीलमाई (श्री. भीमजीमाई हरजीवनदास परीख) ने करके 'जिनवाणी' नामक प्रन्थमें संगृहीत किये थे। यह प्रन्थ उसी 'जिनवाणी'का शब्दश हिन्दी भाषान्तर है।

सहमदावाद-निवासी श्रीमान् शेठ खेमचन्द प्रेमचन्द मोदीकी संपूर्ण आर्थिक सहायतासे उनकी स्वर्गस्य धर्मपत्नी श्रीमतो मणिवहिनके स्मरणार्थ यह पुस्तक प्रकाशित की गई है, इस लिये हम उनके बहुत ऋणी है।

साक्षररत्न श्रीयुत छुशीलमाईने इसका हिन्दी अनुवाद करवानेकी हमें अनुमति दा है और साथ ही ऐसे अन्य छेल गुजराती व हिन्दीमें



स्व. श्रीमती मणिवहेन खेमचंद्र मोदी हाजापटेलनी पोटमा चाराकुवानी पोळ

जन्म:

अमदावाद

अवसान •

८ ऑगस्ट १८९३

२८ ओकटोवर १९५०

प्रकाशित करनेको उत्साहपूर्ण स्चना की है; उंशा फार्मसीके मालिक श्रीमान् भोगीलालभाई नगीनदासजीने हिन्दौरीवाले वैद्य गोपीनाश्रजी गुप्तके पास स्वयं प्रकाशित करनेके हेतुसे तैयार करवाया हुआ यह अनुवाद हमें सहर्प प्रकाशनार्थ दिया है, इस अनुवादका गुजराती प्रत्यके आधार पर श्री. रितलाल दीपचंद देसाईने संगोधन किया है; और गारदा मुद्रणालयने इसे सुचार रूपमें मुद्रित किया है — एतदर्थ इन समीके हम ऋणी है एवं उन्हें घन्यवाद देते हैं।

हिन्दी भाषाभाषी जनता (और राष्ट्रभाषाकी दृष्टिसे अब तो सारा देश ) इस प्रन्थके द्वारा भारतके एक विशुद्ध एवं गौरवपूर्ण दर्शनको पहिचाने और उसके द्वारा भारतीय संस्कृतिका दर्शन करके भारतवर्षकी नैतिक एवं आध्यात्मिक प्रगतिमें अप्रसर हो ऐसी अभिलाषा करते हुए इम यह प्रन्थ जिसुओंके करकमलोमें पेश करते है।

> बहमदाबाद. चैन शुक्ला १: वि. से २००८ ं (श्रीचारित्र स्मारक श्रंथमाला )

# संक्षेपमें ---

#### [ गुजराती संस्करणमें लिखित भूमिका ]

- —'' जिनवाणी'' नामक वंगला मासिक पत्रसे अनुवादित ये लेख यथावकारा ऋमराः गुजराती मासिक पत्रमें प्रकाशित हो रहे थे।
- —दो:तीन छेख प्रकाशित होनेके पश्चात् कंझा-निवासी वैद्यराज नगीनदास छगनछाछ गाहका प्यान इस और आकर्षित हुवा और छन्होंने सन्देशा भेजा: "ये छेख पुस्तकाकार प्रकाशित हों तो विद्वानों-के हाथमें संप्रहके रूपमें पहुंच सके।"
  - संक्षेपमें इस पुस्तककी यह जन्मकथा है ।
- इन छेखोंके मूळ छेखक श्रीयुत् हरिसत्य महाचार्यजी हैं। वे जैनशाल —साहित्यके पारंगत होनेका दावा नहीं फरते। उन्होंने ये छेख जैनशाल —सिद्धान्तोंके अम्यासी होनेके नाते ही लिखे है। एक जैनेतर-के यथाशक्य सावधानी रखते हुए भी क्वचित् श्रम होना सम्भव है। इने छेखोंमें कहीं ऐसा हुवा है या नहीं यह मै नहीं कह सकता।
- श्री. महाचार्यजीने जिन प्रत्योंका अध्ययन किया है उनके अनुसार पाठमेद हो, या ये छेख कई वर्ष पहिलेके लिखे हुने होनेके कारण इनमें, अभी हाल्हीमें ज्ञात होनेवाछे ऐतिहासिक विवरण न हों तो यह एक स्वामाविक वात है।
- उन्हें जैन दर्शनमें कितनी श्रद्धा है, कितना मान है, यह बात तो इन छेलोकी एक एक पंक्ति कह रही है।
- ----इनका तुलनात्मक अध्ययन एवं धाराप्रवाही ठेखन-<sup>श</sup>लीको देखकर तो किसी भी जैन या जैनेतरके हृदयमें इनके लिये सम्मान उत्पन्न हुने निना नहीं रह सकता ।

- —" जिनवाणी " मासिक पत्र दीर्घायु प्राप्त न कर सका, अत एव भट्टाचार्यजीके छेल भी अधूरे ही रह गए, यह खेदकी बात है। जैनेतर जिज्ञासु जैन दर्शनको किस श्रद्धाकी दृष्टिसे देखते है यह बात इन छेखोंसे प्रकट होती है।
- यनारस हिन्दू युनिवर्सिटीकी जैन व्यास पीठ ( चेकर ) के घरचक्ष श्रीमान् पंडित मुखलालजीको कुछ लेख संशोधनकी दृष्टिसे दिखला लिए गए हैं, और यथेष्ट अवकाण न होते हुवे भी उन्होंने इन लेखोंको पढ़ा और निदर्शन भी लिख मेजा है।
- —श्री. पं. मुखलालजी, पूज्य मुनिराज दर्शनविजयजी, श्री. पं. भगवानदासभाई एवं श्री. हीराचन्द्रभाईने परामर्श और सूचना देने तथा टिपणी आदि ल्रिवने एवं प्रूफ-संशोधन आदिमें जो सहयोग दिया है उसके लिए इन सन्जनोंका मैं अन्तःकरणसे आमार मानता है।
- ----ऊंशा-निवासी वैयराज श्री. नगीनदासभाईने पुस्तक-प्रकाश-नकी समस्त व्यवस्था कर दी और मुझे प्रोत्साहित किया; इसके लिये उनका भी ऋणी हूं।

इस पुस्तकमें जो ढोप रह गए हों, उनकी सूचना जो सज्जन देगे उनका मैं कृतज्ञ हूंगा, एवं यिंद दूसरी आवृत्तिका शुभावसर प्राप्त होगा तो उन दोपोकी पुनरावृत्ति नहीं होने दूंगा।

#### पुनश्र--

#### [हिन्दी संस्करणके अवसर पर]

जिस समय मेरा स्वाख्य अच्छा था उस समय आवश्यक साहित्य-प्रवृत्तिके अतिरिक्त बंगला लेखोका गुजराती भाषामें अनुवाद करना यह मेर लिये एक रस और शौलका काम वन गया था। सौमाग्यसे बंगलमें प्रकाशित होती 'जिनवाणी ' पत्रिका मेरे देखनेमें भाई। उसके चार-पांच अंक किसी तरह प्राप्त किये। मान्य श्री हरिसत्य वाबूके टेखोंने मुझे मुग्ध किया। फिर तो 'जिनवाणी' के हो सके उतने अंक प्राप्त करनेका यत्न किया । वंगालमें अधिक परिचय एवं पहिचान न होनेके कारण अधिक अंक तो प्राप्त न हुए, तो मी जितने प्राप्त हुए उनमेंके छेखोका अनुवाद करके उन्हें 'जिनवाणी' नामक प्रन्यरूपसे प्रकाशित किये। गुजराती 'जिनवाणी 'का अच्छा सकार हुआ जानकर मुझे खुशी हुई । आज गुजराती ' जिनवाणी'का हिन्दी संस्करण प्रकट हो रहा है, और उसमें मु. श्री. दरीनविजयजी व ज्ञानविजयजी (त्रिपुटी)की प्रेरणा मुख्य कारण है, यह मेरे लिये सौमाग्यकी वात है । हिन्दी अनुवादको मैं सरसरी तौर पर देख गया हूं। हिन्दी अनुवादका सम्पादन वहुत सुन्दर हुआ है यह वात पुस्तकके देखते ही कह सकते है।

यदि मेरा स्वास्थ्य ठीक होता तो ऐसे सुन्दर रूपमें प्रकाशित होते प्रन्थमें कुछ और नये अनुवादोंको दाखिल करके इसे अधिक समृद्ध करनेकी कोशिश करता । श्री हरिसत्य वानूके अतिरिक्त श्री महामहोपाध्याय विधुशेखर बानू एवं श्री सतीश वानूके कितनेक छेखोंको अनुवादित करके दिया जाता तो उन छेखोंकी शैली और उनमेंका मसाला पाठक-गणके लिये आदरणीय वन जाता। आज न सही, दो दिनके पश्चात् भी बंगला साक्षरोंके कितनेक छेख अन्यक्रपरे प्रकृट करने योग्य है।

### दो शब्द

जैन सिद्धान्तोंके वास्त्रिक विवेचन सम्बन्धी प्रन्थ पढ़नेकी मेरी पुरानी इच्छा इस पुस्तकका अनुवाद करनेसे किसी हद तक पूरी हुई है, इसके छिये में इस पुस्तकके प्रकाशकोंका कृतज्ञ हूं।

मुझे जैनघर्मके क्रियाकाण्ड और सिद्धान्तोंमें विश्वास हो या न हो, परन्तु इस पुस्तकके पढ़नेसे में यह अवश्य समझ सका हूं कि भाषीन जैनावार्य केवल मुक्तिमार्गान्वेषी ही नहीं थे अपितु वे वैज्ञानिक भी थे। और जैन दर्शनमें कई सिद्धान्त पेसे हैं जो इस युगके वैज्ञानिक सिद्धान्तोंसे दक्षर ले सकते हैं। उनमें कितनी सत्यता है यह कहना तो मेरे अधिकारके बाहरकी वात है, परन्तु मुझे वे वैज्ञानिकोंके मनन करने योग्य अवश्य प्रतीत होते हैं।

जो छोग जैन नहीं हैं उन्हें जैनधर्मका मर्स समझानेमें यह पुस्तक अवश्य सहायक होगी। हां, जो छोग धार्मिक प्रंथ केवछ खंडनमण्डनकी हृष्टिसे ही पढ़ते हैं — जो धार्मिक कियाकाण्ड और पूजन-याजनकी विधिको ही धर्मस्र्थेस्य समझते हैं — उन्हें शायद निराश होना पड़े।

इल्दौरी

गोपीनाथ गुप्त,

# निदर्शन

(रेखक र पण्डित श्री दुखलालजी संघवी)

युज्योंने रक्खे हुवे नाम 'भीम'को गौण करके स्वयं अपना 'युजील' नाम रखने और उसे गुणनिय्यन सिद्ध करनेवाले भाई युजील वाचक और विचारक जैन जनतासे शायद ही अपरिचित हैं। बहुत वर्ष पूर्व हम दोनों काशीमें एक साथ भी रह चुके हैं। उसके परचाद भी हमारा परिचय जारी रहा है। भाई सुशीलने प्रस्तुत लेखोंको पहकर उनके विषयमें कुछ लिखनेक लिये जब मुझसे कहा तो मुझे एक प्रकारसे वडा आन्तरिक संतोप प्राप्त हुवा; वह यह समझकर कि, भाई युशीलके हदयमें मेरा सादर स्थान होना चाहिये, और योग्य लेखकके समुचित लेख पढ़कर उनके विषयमें कुछ लिखनेका अवसर भी मिल रहा है। इस सन्तोपकी प्रेरणासे भैंने कुछ लिखना स्वीकार कर लिया। ये सब लेख पूर्णतः व्यानपूर्वक मुनने पर उनका मेरे हदय पर जो प्रमाव पड़ा है वह संसेपतः यहां व्यक्त कर रहा हूं। इन लेखोंके विषयमें कुछ लिखनेसे पूर्व अनुवादक और मूछ लेखकके विषयमें भी कुछ संकेतरूपसे लिखना उचित ज्ञात होता है।

भाई सुशील मूल बंगला लेखोंके अनुवादक है। उनका बंगला भाषा विषयक ज्ञान कितना दृढ है, इस बातको जिन्हें और तरहसे खबर नहीं है वे केवल इन लेखोंको पढ़कर भी इसे भली भांति जान सकेंगे। इन गुजराती अनुवादोंको पढ़नेवालेको यह कल्पना तो शायद ही हो कि यह अनुवाद है। इस सफलताका कारण केवल बंगला माषाका यशेष्ठ ज्ञान हो नहीं है। सिर्फ सम्पादकीय लेखके कारण भी जो 'जैन ' पत्रको पढते है इन्हे यह बतलानेकी आवश्यकता नहीं है कि भाई सुशीलकी गुजराती माषा एवं छेखनशैली साधारण भौर अपनव नहीं है । बंगला और गुजराती भाषाका अच्छासा परिचय रखनेवाले और लेखनशक्ति-सम्पन अनेक माई और कुछ बहिने भी माज गुजरातमें विद्यमान हैं, तथापि उनमेंसे किसीने भी इन छेखोंका धनुवाद किया होता तो वह इतना सफल होता, या नहीं, इसमें मुझे बहुत सन्देह है। क्यों कि, ऐसे छेखकोंमेंसे किसीको भी जैन शासीय ज्ञानका, माई सुशीलके समान त्पष्ट और पक्व परिचय हो ऐसा मैं नहीं जानता । यही कारण है कि, भाई सुशीछ अपने अनुवाद-कार्यमें खूव सफल हुएं है । इनका अनुवाद लेखोंका चुनाव भी जैन दर्शनके विशिष्ट अम्यासियोंके दृष्टिकोणसे समुचित है। क्यों कि, बहुत अधिक **अध्ययन और चिंतनके परचात् परिश्रमपूर्वक, नवीन रैछिसे, एक जैनेतर** बंगाली सजनकी छेखिनीसे लिखे हुवे ये छेख जिस प्रकार नव जिज्ञासु गुजराती जगतके छिये प्रेरणा देनेवाले है, जिस प्रकार ये लेख गुजराती अनुवाद-साहित्यमें एक विशिष्ट वृद्धि करते हैं एवं दार्शनिक चिंतन-क्षेत्रमें उचित परिवर्द्धन करनेवाले हैं, उसी प्रकार ये, मात्र उपाश्रयसंतुष्ट एवं सुविघानिमग्न जैन त्यागीवर्गको विशाल दृष्टि प्रदान करनेवाछे एवं उनके अपने ही विस्तृत कर्तन्यकी याद दिलानेवाछे है।

प्रस्तुत छेखोंके मूल छेखक श्रीयुत् हरिसत्य महाचार्यजीसे बहुतं वर्ष पहिले, ओरीएन्टल कॉन्फरन्सके प्रथम अधिवेशनके अवसर पर प्नामें मेट हुई थी। उस समय ही उनके परिचयसे मेरे ऊपर यह छाप पड़ी थी कि, एक वंगाली और वह भी जैनेतर सज्जन होते हुए भी वे जैन

ता मटाचायजाक ानप्यका नरा त कार्टान पार्या पुत्र हो गर् आर वह सत्य मी सिद्ध हुई। श्रंपुन् भटानार्थजीने जैन जातका अध्ययन भीर अनुगीलन दीने काल तक जारी रक्ता। ये लेख उमीके फरस्वरूप फर्टे जा सकते हैं। जन्म और वातावरणसे जैनेतर होते हुने भी, उनके लेखोमें जो अनेकविष जैन विषयांकी ययार्थ जानकारी है और जैन विचारसरणीका जो वास्तविक स्पर्श है वह उनकी अध्ययनगील्या और सावधान बुद्धिको सिद्ध करते हैं। पूर्वीय तथा पश्चिमीय तत्विनतका विगाल अध्ययन इनकी एम. ए. (और पीएच. डी.) की डिगरीको शोमा दे ऐसा है। इनका तर्के जिन तिरूपण, इनकी वक्तील-बुद्धिको साक्षी है। महाचार्यजीको यह सेवा, केवल जैन समाजमें ही नहीं अपित जैन दर्शनके जिज्ञास्त्र जैनेतर साधारण जगतमें मा चिरस्मरणीय रहेगी।

मेरे इस कथनको पढ़नेवाले सज्जनोंको घ्यान रखना चाहिये कि, मै इन छेलोंके विषयमें अपना विचार संक्षेपमें तथा प्रतिपादक सरणीसे ही प्रकट कर रहा हूं। इसके प्रत्येक मुद्देके वारेमें विस्तार पूर्वक तथा समालोचक दृष्टिसे लिखनेके लिये भी स्थान है, परन्तु इस समय मै इस दृष्टिसे नहीं लिख रहा हूं। प्रथम यह देखना चाहिये कि ये छेख किस प्रकारके जिज्ञासुओंके लिये लिखे गये है । ' जिनवाणी ' मासिक पत्र बंगला भाषा में निकलता था। उसमें प्रकाशित ये लेख प्रधानतः बंगाली पाठकोंके लिये ही लिखे गये हैं। वंगाली पाठक यानि जन्मसे ही गुरुवचनको 'तहति' 'तहति' (तयेति) करनेवाला एक श्रद्धाल जैन नहीं; बंगाली पाठकगण यानि छोटे वड़े सभी विषयोंमें विवेचक और समालोचक दृष्टिसे, गहराईमें पहुंचकर सत्यकी खोज करने-वाले विल्कुल आध्यात्मिक गण, ऐसा भी नहीं; परन्तु यह पाठकगण साघारणतः दर्शनमात्रमें रुचि रखेनबाला, प्रत्येक दरीनके विषयमें न्यूनाधिक जानकारी रखनेवाला, तर्क-रीली और तुलनात्मक पद्धतिका मूल्य समझनेवाला एवं पंथ या सम्प्रदायकी चार दीवारीसे रहित विशाल ज्ञानाकाशमें अपने चित्तको स्वच्छन्द रीतिसे उड्ने देनेकी इच्छा रखने-बाला होता है। यह बात याद रखनी चाहिये कि, इस प्रकारके बंगाली पाठक-वर्गमें जैनोंकी अपेक्षा जैनेतर समाज ही मुख्य और अधिक है। उनमें भी प्रधानतः केंछिजके विद्यार्थियों और पण्डित प्रोंफेसरोंका ही आधिक्य होता है। जब कोई, जन्मसे ही जैनेतर और बुद्धिप्रधान वर्गके लिये, जैन दर्शनके साघारण और विशिष्ट तत्त्वोक्षे विषयमें सफलता पूर्वक कुछ लिखना चाहता है तो यह खामाविक वात है कि

उसे इन तत्वोंके विनेननको यथानिक रोनक और वृदिपाद्य चनाना पडता है। निखपगर्की रोचकताका आधार उसकी शैर्टी है। और तत्वोंकी बुद्धिप्राजता, अन्य दर्शनीके तत्वीके साथकी तथा पत्विगी विचारप्रवाहके साथकी तुरुना पर अवशंवित है। जैनेतर जनतामें भी जैन दर्शन सबन्धी विशिष्ट जिज्ञामा जागृत फरनेके उदेश्यसे लिये गये इन छेखोंकी निरूपण शैर्टामें हमें रोचकता और बुद्धिप्राह्मता, दोनी ही बातें दिखलाई देती हैं। क्यों कि, इन टेखोंकी शैली ऐसी प्रतिपाद-नात्मक एवं युक्तियुक्त है कि उसमें जैन दर्शनका विशिष्ट स्थापनाका उद्देश्य होते हुवे भी उसमें न तो उप्रता ही है और न ही कहता या किसीका धाक्षेपपूर्ण खंडन । इन छेखोंमें जिन जिन विषयोंकी चर्चा की है. उनके संबन्धमें अन्य भारतीय दर्शनोंके साथ जैन दर्शनकी तार्किक त्रलना की गई है। इतना ही नहीं, भनेक स्थानीमें उस उस विषयके बोरेमें पश्चिमी विचारकोंमें भी क्या क्या पदा-प्रतिपक्ष हैं यह भी प्रकट किया गया है। अत एव इन लेखोंको पढनेवाले मध्यम वर्गको जैन तच्चोंको बुद्धिप्राद्य बनानेमें बहुत ही सरलता होगी।

सम्यास एवं समझराकिकी दृष्टिसे तथा रुचिपुष्टिकी दृष्टिसे सेर् सतानुसार इन छेखोंमें प्रथम स्थान " भारतीय दर्शनों में जैन दर्शनका स्थान " रीर्षक छेख को मिछना चाहिये। \* द्वितीय स्थान " जैन दृष्टिमें

<sup>\*</sup> उस समय मन्य छेटा तैयार न होनेसे. पण्डितजीको फेसल चार छेटा ही मेजे गए थे। कर्मवाद, मगदान पार्द्रनाथ तथा महामेधवाहन खारवेल नामक छेटा बादमें सम्मिलित किये गए हैं।

<sup>—</sup>गुजराती धनुवादक थी सुशील।

**ई**स्वर " इंस टेंखर्का है। "जैनें विज्ञान" नामक छेखको तीसरा और " जीव " शीर्षक र्रेखको चतुर्थ स्थान दिया जाना चाहिये। भारतीय दरीनका कौनसा स्थान है, यह बात जैन दरीनके अम्यासीको सर्व-प्रथम जाननी चाहिये। ईश्वरका प्रश्न जिस प्रकार न्यापक है, उसी प्रकार रोचकें भी हैं। जैन दंशनका स्थान ज्ञात होनेके पत्रवात् इस प्रश्नके सम्बन्धमें जैन मॅतं जाननेकी धावश्यकता है। तत्परचात समस्त जैन तत्त्वोंका प्रश्न आता है, जिनका स्पष्टीकरण "जैन विज्ञान" *छे*ख**र्मे** हो जाता है। "जीव" विषयक जैन मान्यता जाननेकी हच्छा शायद इससे पूर्व भी उत्पन्न हो, परन्तु इस मान्यताकी चर्चा इतनी सूक्ष्म रीतिसे तथा न्यायकी परिभाषामें की है कि, इस लेखको अन्तमें रखनेसे साघारण पाठकोंको रुचि और समझशक्तिका विकास - जो प्रथमके तीन छेखेंकि पटनेसे हुवा होगा – चौथे छेखको समझनेमें सहायता देगा एवं तर्ककी सूक्सता तथा न्यायकी परिभाषा साधारण श्रावकके उत्साहको मन्द नहीं करेगी।

यहां छेख तो केवल चार ही है, और यह भी नहीं कहा जा सकता कि वे सब पूर्ण ही है, तथापि साधारणतः यह कहां जा सकता है कि, जैन दर्शन संबन्धी समस्त तात्विक प्रश्नोंना इनमें समा-वेश है। ऐसा माद्धम होता है कि ये छेख मानों वाचक उमास्वातिके 'तत्वार्थ' और उसकी टीकाओंका तुल्नात्मक समर्थ नहीं है। इन छेखोंसे तत्त्वार्थगत समस्त मुख्य विषयोंका आधुनिक शैलीसे स्पष्टीकरण हो जाता है। इन्हे पटनेके पश्चात् कोई जैनेतर भी 'तत्त्वार्थ' पढे तो उसे उसके समझनेमें बहुत सुविधा होगी। इन लेखोंमें, प्राचीन ग्रीक तत्विंवतकोंसे लेकर मध्य कालीन एवं सर्वाचीन युरोपीय तत्विंवतकों तकके, जैन दर्शनके मुद्दोंसे प्रतिकूल. तथा सनुकूल विचार था जाते है। सत एव पश्चिमी तत्वज्ञानसे परिचित जिज्ञास पाठकोंको जैन दर्शन पढ़नेकी विशेष रुचि उत्पन्न हो तथा वह भली भांति समझमें आजाय ऐसी इन लेखोंकी योजना है। इसके स्रतिरिक्त जो केवल जैन दर्शनके तत्वसे परिचित है और इस विषयमें पश्चिमी विचारकोंके मतसे अनिभन्न हैं उनको भी जैन तत्वका न्यापक मर्म समझनेकी न्यवस्था इन लेखोंमें मौजूद है।

इन लेखोंमें जैन साहित्यके आगिमक और तार्किक दोनों प्रकारिक महत्वपूर्ण प्रन्थोंका तात्विक निरूपण आ जाता है। फिर चाहें वह निरूपण दिगंवरीय प्रन्थोंके आधार पर हो या खेताम्बरीय प्रन्थोंके आधार पर । ऐसा होने पर भी इन लेखोंसे यह प्रतीत होता है कि लेखकने प्रधानतः जैन तार्किक प्रन्थों (यथा, 'रलाकरावतारिका,' प्रमेयकमलमार्तड', 'स्याद्वादमंजरी' आदि)का अध्ययन किया है। अत एव आजकल जो जैन, जैनेतर विद्यार्थी जैन तर्कशाखका अध्ययन कर रहे हैं अथवा जिन्होंने जैन तर्कशाखकी परीक्षा दो है, उन सबके लिये इन लेखोंका पठन अनेक दृष्टिओंसे उपयोगी सिद्ध होगा। ये लेख शुष्क पण्डितोंको यह सिखलाएंगे कि, संस्कृत भाषामें तर्कशिलीसे विवेचित मुद्दे और तत्सम्बन्धी विवरण सरलतापूर्वक लोकमाषामें किस प्रकार उतारे जा सकते है, एवं जटिल कहलानेवाले शास्त्रीय ज्ञानको कुल सरल किस प्रकार किया जा सकता है।

इन चारों टेखोंको पढ़ते हुवे मुझे, 'कितनेक मुद्दों, कितनीक व्या-स्याओं और कई तुल्नाओंके सम्बन्धमें अपने पुराने हिन्दी और गुज-राती टेखोका स्मरण हो आया। कर्मप्रन्थोकी ने प्रस्तावनाएं, 'पुरातत्त्व' और 'जैन साहित्य संशोधक'के ने ठेख, और 'तत्त्वार्थ'का वह विवेचन आदि सबकी स्मृति मेरे चित्तमें ताजी हो गई। और ऐसा प्रतीत होने लगा कि, प्रस्तुत टेखोंके पाठक यदि ने ठेख ध्यानपूर्वक समझकर पढ़े तो उनकी समझशक्ति और उनके ज्ञानमें दृद्धि होनेके अतिरिक्त निश्चित प्रकारकी दृदता भी उत्पन्न होगी। इसी तरह मुझे यह भी प्रतीत हुवा कि, जिन्होंने उन टेखोंको पढा है, ने यदि इन्हे पढ़ेंगे तो उनकी उन टेखोंके सम्बन्धकी प्रतीति अधिक दृढ और स्पष्ट होगी।

प्रथम अलग अलग प्रकाशित तथा अप्रकाशित इन अनुवादित लेखोका संप्रह एक पुस्तकमें हुआ है वह अनेक दृष्टियोंसे विशेष उपयोगी सिद्ध होगा। कॉलेजोमें शिक्षा पानेवाले विद्यार्थियों ,तथा उन्होंके समान योग्यता और जिज्ञासा रखनेवाले अन्य पाठकोंके लिए — चाहे वे जैन हों या जैनेतर — यह संप्रह वहुत उपयोगी है। इसी प्रकार स्कूलिक बड़ी अवस्थाके एवं थोडी पत्रव वुद्धिके विद्यार्थियोंके लिए एवं विशेषतः स्कूलोंमें धार्मिक और दार्शनिक शिक्षा देनेवाले शिक्षकोंके लिए मी यह संप्रह वहुत मूल्यवान है। इसके: अतिरिक्त मात्र प्राचीन और एकदेशीय पद्धितेसे शिक्षा देनेवाली जैन पाठशालाओंमें पढ़नेवाले अधिकारी स्वीयुरुषोंके लिए, और विशेषतः जो ऐसी पाठशाला- सोमें शिक्षकका कार्य करते है परन्तु जिन्हे जैन शासका विशाल पारिचय नहीं है और जो जैन दृष्टिकी व्यापकतासे अनिम ज्ञ है उनके लिए

यह संग्रह भाशीर्वाद रूप हो सके ऐसा है। जो लोग जैन सथवा जैनेतर छात्रालयोंमें सथवा शिक्षामंदिरोंमें जैन दर्शनका संक्षिप्त तथापि विशिष्ट परिचय पहुंचाना चाहते है उनके लिये मी यह अनुवादसंग्रह वड़े कामका है।

#### हिन्दी संस्करणके समय-

जब गुजराती प्रथम संस्करण छपा तब मेरे सामने केवल चार निवंध उपस्थित थे अत एव वाकीके पांच निवंधोंको मैं उस समय देख सका न था। वे पांच निवंध इस समय देखनेमें आये। इस तरह इस समय प्रस्तुत हिन्दी आवृत्तिमें समावेश किये गये सब निवंधोंक। अब-छोकन मैं कर सका हूं।

गुजराती निदर्शनमें चार निबंधोंके वारेमें मैंने अपना थोडासा विचार प्रकट किया था। अभी पांच निबंधोंके बारेमें कुछ वक्तन्य प्राप्त है।

पुस्तक गत तीसरा और बाठवां ये दो निवंघ कर्मविषयक है। ' जैन दर्शनमें कर्मवाद ' और ' जैनोंका कर्मवाद ' शीर्षक से केखकने कर्मतत्वकी चर्चा की है। पिहले निवंधमें कर्मतत्वकी सामान्य चर्चा है। जो दर्शनान्तरके कर्मविचारके साथ जैन दर्शनके कर्मविचारकी आंशिक द्वालनारुप है। मेरी रायमें लेखक इस जगह दर्शनान्तरके कर्मविषयक विचारको विशेष स्पष्टता व विस्तारके साथ दरसाते तो निवंधके लम्यासीके लिये विचारकी यथावत् सामग्री प्रस्तुत होती। लेखकने गौतम-प्रतिपादित न्यायदर्शन-सम्मत कर्मका विचार जैसा दरसाया है वैसा वे पातंजल योगशासके आधार पर सांख्य-योग-सम्मत कर्मविचारका निरूपण कर सकते थे। एक तरहरी न्यायशास्त्रके कर्मविचारका स्थिका

योगशास्त्रगत कर्मविचार सिवशेष विशद एवं सिवशेष वर्गाकृत है। सास कर जैन परम्परा सम्मत सत्ता, उदय, उदीरणा, क्षयोपशम, क्षय आदि कार्मिक अवस्थाओं साथ योगशास्त्रीय वर्णनका इतना अधिक साम्य है कि देखकर अचरज होता है। येही कारण है कि, उपाध्याय यशो-विजयजीने योगशास्त्रके उन सूत्रोंकी संक्षेपमें पर तुलनात्मक मार्मिक व्याख्या संस्कृतमें की है। अभ्यासीगण उपाध्यायजीकी इस व्याख्याको प्रस्तुत निवंघ पढते समय देखेंगे तो विषयकी पूर्ति कुछ तो हो सकेगी। उपाध्यायजीकी वह वृत्ति हिन्दी सार सहित छपी भी है।

छेखकने पूर्व मीमांसा और उत्तर मीमांसामें कर्मतत्वकी खास चर्चा न होनेकी कुछ सूचना की है। एक तरहसे उनका कथन धरातः ठीक कहा जा सकता है, पर वास्तवमें वात दूसरी है। भीमांसामें अपूर्वका — यज्ञ आदि जन्य अपूर्वका — उसके गौण मुख्यत्वका, फलाफलका और उत्सर्ग-अपवाद आदिका जो विचार है वह दार्शनिक धर्म्यासीके छिये उपेक्षणीय नहीं। उत्तर मीमांसामे आत्मविचारका प्राधान्य है सही, पर अविद्यातत्वका तथा मूलाविद्या तथा तुलाविद्याका या मूलाज्ञान और उसकी अवस्थाओंका जो विचार है अथवा यों कहिये कि मायाकी आवरणशक्ति तथा विद्येपशक्तिका जो विचार है वह सामान्य नहीं। वह हमें जैन परम्परावर्णित दर्शनमोह और ज्ञानावरण जैसे मावकर्मके विचारके नजदीक पहुंचाता है।

े छेखकने बौद्ध परम्परा-सम्मत कर्मविचारका निर्देश किया है, पर वह अधिक विस्तारकी अपेक्षा रखता है। एक तरहसे बौद्ध

९. पातजलमोगसूत्र पाद २, सूत्र ३से आगे, समाष्य।

'अभिधर्म' सारा कर्मतत्त्वके विचारसे ही भरा पडा है, जैसा कि जैन कर्म-शाल । मछे ही दोनोंकी शैळी मिल हो, पर गर्भमें जो ऐक्य व समानता है वह दार्शनिक व्यक्तिके छिये खास जिज्ञास्य है। इस विषयमें टि. डक्ल्यु. राइस डेविड्स तथा जर्मन मिश्च गोविन्दकी पुस्तके वहुत कुछ उपयोगी है।

सामान्य रूपसे सभी यही मानते व कहते है कि. वीद्व दर्शन निरात्मवादी है। अन्य दर्शनसम्मत आत्मस्वरूप न माननेके कारण कोई एक दर्शन निरात्मवादी कहा जाय तो शायद सभी दर्शन निरात्मवादी सिद्ध होंगे। देखना तो यह चाहिये कि, बौद्ध दर्शन भात्माका स्वरूप किस प्रकारसे किन शब्दांमें कैसा मानता है । अगर तथागत बुद्ध पुनर्जन्म, निर्वाणका मार्ग इत्यादि तत्त्व मारपूर्वक प्रति-पादित करता है तो वह निरात्मवादी कैसे ! असलमें बुद्धने 'आत्मा' शब्दके स्थानमें प्रधानतया 'चित्त '—जो एक चेतन अब्दका 'चित् ' षातुमूलक दूसरा रूप है – उसका प्रयोग किया है और चित्तकी व्याख्या उसने तथा उसके शिष्योने ऐसी की है, जिससे कर्म, पुनर्जन्म आदि वातोंका मेल वैठ सके। बुद्ध उच्छेदवादी चार्वाकका विरोधी है। यही कारण है कि धर्मकीर्तिने ' प्रमाणवार्तिक 'में शुद्ध ही में चार्वाक मतका निरास किया है, जैसा कि आचार्य हरिमदने 'राखवार्तासमुचय'में। मै समझता हूं कि, बौद्ध दर्शनके बारेमें ऊपर ऊपरकी स्थूल जानकारीकी व्यपेक्षा उसके सम्बन्धमें सहानुमृतिपूर्वक गहरी जानकारी प्राप्त करनी

२. नारिनिन एण्ड प्रोथ नाफ रिलिनियन (इन्डियन दुद्धिसम्)।

३ भी साईकोटोजिकट एटिटयूट ऑफ समिवर्म।

चाहिये, तसी हम विशेष सत्यके नजदीक पहुंच सकते हैं। वौद्ध कर्मवादमें क्लेशावरण और बेयावरणका खासा वर्णन है, जो अनुक्रमसे जैनसम्मत दर्शनमोह और ज्ञानावरणके समान है। जैनसम्मत गुण-स्थान, जो कि कर्मवादम् इक आध्यात्मिक उद्यान्तिकमका एक सुन्दर निह्मण है, वैसा हां आध्यात्मिक निह्मण वौद्ध परम्परामें भी सोतापत्ति, सकदागामी आदि लोकोत्तर मार्गह्मपमें हैं।

तिश्व्यानिटी और इस्लाममें जो करुणावाद (Doctrine of Grace) और प्रायचित्तवाद (Doctrine of Vicarious Atonement) प्रसिद्ध है वह भारतीय परम्परामें वहुत पुराने समयसे द्विविद्ध एवं प्रचल्पित है। उपनिषदोंमें ईश्वरानुमहकी सूचनों है। इसी पर तो वल्लमका पुष्टिमार्ग अवलम्बत है। और पुराना सात्वत—मागवत—मार्ग भी उसी तत्वको मानता आया है। प्रायश्वित्त पर तो जैन, वौद्ध आदि सभी श्रमणमार्गो भार देते आये हैं।

यहां इसका इतना विस्तार इस लिये किया है कि प्रस्तुत निवंधके अम्यासी यथासम्भव विशेष गहराईकी ओर जाये।

कर्भतत्त्वसे सम्यद्ध आठवा निर्वथ केवल जैन पारिमाधिक शब्दोंकी ब्याख्या, जैन दर्शनका कर्भविषयक वर्गीकरण इत्यादि परंपरागत वर्णनका

श्रीघर्मानन्द कौंशाम्बीकृत 'बुद्ध धर्म आणि सघ'; 'समाधिमार्ग ' श्रादि ।

<sup>्</sup>र नायमात्मा प्रश्नचनेन छभ्यो न मेषया न बहुना श्रुतेन । यमेनैप क्युते तेन छभ्यस्तास्यैष मात्मा निक्युते तन् स्नाम् ॥ —क्स्रोपनिषद् १-२-२२ ।

प्रकटीकरणमात्र है, जो साम्प्रदायिक परिभाषाबद्ध कर्मविचारके -; जन्यासियोंके लिये खास उपयोगी है।

प्रस्तुत पुस्तकमें छठा निबंध भगवान् पार्श्वनाथसे सम्बद्ध है , और सातवां महाराजा खारवेछसे। यों तो भगवान् पार्श्वनाथ केवछ जैन परम्परामें ही नहीं बल्कि सामान्य रूपसे भारतीय जनतामें सुविदित हैं। भारतमें कहीं भी जाओ – खासकर पूर्व और दक्षिणादि देशोमें जाओ – तो होग जैन परम्पराको पार्श्वनायके नामसे पहिचानते हैं। जैन तीर्थकरोंमेंसे जितनी ख्याति भगवान् पार्श्वनाथकी है उतनी जनसाधा-रणमें अन्य तीर्थंकरोंकी - यहां तक कि - मगवान महावीर तककी भी, नहीं है। वैदिक और पौराणिक परम्परामें जैसे राम और कृष्ण, या ब्रह्मा बिप्णु और महेश्वर वैसे ही जैन परम्परामें भगवान् पार्श्वनाथ। उनके नामसे विश्रुत पार्श्वनाथ पहाड-सम्मेतशिखर आदि नैसे तीर्थ भी , सर्वविदित हैं। वनारस अगर कभी जैन परम्पराका अन्यतम केन्द्र रहा हो तो वह भी सम्भवतः भगवान् पार्श्वनाथके कारण ही । इस स्थितिमें मगवान् पार्श्वनाथकी ऐतिहासिकताके बोरेमें सन्देहको अवकाश नहीं है, फिर मी जो वस्तु जैनोंके लिये स्वत सिद्ध है वह जैनेतरोंके टिये — खासकर पाश्चात्य देञनासियोंके लिये — वैसी हो नहीं सकती **।** अत एव शुरु शुरुमें अनेक पाथात्य विद्वान् मगवान् महावीरसे पहिले जैन परम्पराका अस्तित्व माननेमें हिचकिचाते रहे। पर जब प्रो-याकोबीने वौद्ध और जैन अन्धोंकी तुलमाके आधार पर बतलाया कि. पार्श्वनाथ ऐतिहासिक व्यक्ति हैं तव सव छोग एक स्वरसे उस तथ्यको मानने लगे। पार्श्वनाथको ऐतिहासिक सावित करनेकी सामग्री तो

भारतीय वाङ्मयमें — खास कर जैन बौद्ध प्रन्थोंमें — पहिलेहीसे मौजूद थी। इस वाङ्मयके अभ्यासी भी इस देशमें पहिलेहीसे रहे है। पर उस सामग्रीका ऐतिहासिक दृष्टिसे उपयोग करके एक सवल विधान करने- वाला आखिरको योरपमें ही पैदा हुआ। और आज हम खुद जैन साधु गृहस्थ पण्डित आदि सब याकोवीके नामका उपयोग करके पार्श्वनाथके ऐतिहासिकल्वका समर्थन करते है। यह वस्तु तत्वतः अनुचित नहीं, पर इसके पिछे जो हमारी मनोदशा है वह अवक्य चिन्तनीय है।

वाज भी ऐतिहासिक ऐसे अनेक प्रश्न हैं, जिनकी गवेषणा करना हमारा ही कर्तव्य है। पर हमारी मनोदगा हतनी अधिक पराधीन हुई है कि, हम खुद कुछ कर नहीं पाते। मगवान् पार्श्वनाथके वर्तमान जीवनका जहां तक सम्बन्ध है वहां तक भी हमें ऐतिहासिक दृष्टिसे उस पर संशोधन करना होगा। व्यक्तित्वका इतिहास एक वात है और जीवन सम्बन्धी हकीकतोंका इतिहास दूसरी वात है। यदि मगवान् पाश्वनाथका व्यक्तित्व इतिहासिस है तो उनके साथ सम्बन्ध रखने-वाली सेंकडों वातोमेंसे हो सके इतनी अधिक वातोंका ऐतिहासिक संशोधन भी हमें करना होगा। उनका संघ कैसा था वह केवळ नवनिर्मित था या पूर्व परम्पराके आधारसे विकसित हुआ था उनका विहारक्षेत्र तथा धर्मप्रचारक्षेत्र कितना था और कहां कहां था उनका विहारक्षेत्र तथा धर्मप्रचारक्षेत्र कितना था और कहां कहां था उनका विहारक्षेत्र तथा धर्मप्रचारक्षेत्र कितना था और उसका प्रयवसान क्या हुआ ह कीन कौनसे विशिष्ट राजे, विहान् या गृहपित उनकी परम्परामें हुए ?— जिन्होंने पार्श्वनाथके शासनको प्रमावक वनानेमें योग दिया। खास

पार्श्वपरम्पराके व्याचार कैसे रहे ' उपलब्ध आगमोके किन स्तरोमें पार्श्व-नाश्रीय परम्पराकी कैसे कैसे झांकी होती है ' उस समय तीर्थ चैत्य आदिकी स्थिति क्या थी ' पार्श्वनाश्च पहाडकी इतनी ख्याति कबसे और क्यो ! तथागत बुद्धके साथ पार्श्वपरम्पराका कोई सम्बन्ध है ' है तो क्या और कैसा ' बौद्ध पिटकोमें बार बार ' नातपुत्र 'का निर्देश आने पर भी जब निर्प्रन्थ यामों ( महावतों ) का वर्णन आता है तब महा-वीरके पंच महावतोंके स्थानमें चार महावतोंका निर्देश क्यो '—इत्यादि खनेक प्रश्न ऐसे है जिनके बारेमे सशोधन करने पर आज भी अनेक तथ्य ज्ञात हो सकते है । मेरी रायमें आजकल्के अभ्यासकी दृष्टिसे इस ओर हम जैन लोगोंका ही ध्यान मुख्यतया जाना चाहिये ।

छेखकने पार्श्वनाथके पूर्वजन्मोंकी पौराणिक कथा भी निवन्धमें दी है। इतने अधिक पूर्वजन्मोंकी कथाके इतिहासका पता तो कभी संभव ही नहीं, तो भी इस पौराणिक कथाके अभ्यासको हम अनेक तरहसे रुचिकर बना सकते हैं। पहिले तो यह कि खेताम्बर दिगम्बर साहित्यमें जो पुराना कथाभाग हो उसकी तुलना की जाय और खोज की जाय कि, उस पौराणिक कथाका प्राचीन आधार क्या रहा वस्मा दोनों परम्पराओने किसी एक सोतमेसे अपने अपने पुराण लिखे वया दोनों परम्पराओने किसी एक सोतमेसे अपने अपने पुराण लिखे वया दोनों परम्पराका सोत कोई जुदा था दोनोंमें अन्तर है तो किन किन वातोंमें विधा पार्थनाथके चित्र विषयक जो अनेक प्रन्थ आगे रचे गये है उनमें क्या क्या परिवर्तन होता गया है अगेर किस किस दिएसे व्यवं पार्थनाथके पौराणिक जीवन और वर्तमान जीवनके किन किन अंगो पर जैनेतर पुराणवर्णनोंकी छाप है ?— ये सब विषय तुल्नात्मक दिएसे व

पढे जायं तो सचमुच, वह अभ्यास रुचिकर हो सकता है। श्रीयुत् भद्याचार्यजीने तो केवल उपक्रम करके हम लोगोंको सचेत भर किया है।

सातवां निवन्ध भारतीय इतिहास — खास कर जैन परंपराके प्राचीन इतिहास — की दृष्टिसे बहुत महत्त्वका है। यह ठीक है कि, महाराजा खारवेलका नाम दिगम्बर श्वेताम्बर परम्पराके उपल्ब्ध साहित्यमें कहीं दृष्टिगोचर नहीं होता। यह भी ठीक है कि, खारवेलके शिललेखकी उप-ल्ब्यिके पहिले खारवेलका नाम न जैन परंपराको विदित था और न अन्य किसी परम्पराको। तो भी उस अज्ञात लेखके ज्ञात होने पर तथा अनेक विद्वानोंके द्वारा उसके अर्थ निकाले जाने पर यह तो निर्विवाद ज्ञात हो ही जाता है कि महाराजा खारवेल जैन परम्पराके अनुगामी और समर्थक रहे है।

भगवान् महावीरके समयमें चेटक, श्रेणिक, कोणिक, शतानिक भादि राजे थे, जो भगवान् महावीरके पास बाते जाते भी थे। इसी तरह चन्द्रगुप्त मौर्थ और सम्प्रतिका भी जैन परम्परासे संबंध रहा। उत्तर फाल्में शक साही, विक्रमादित्य, आमराज, सिद्धराज, कुमारपाल, महम्मद दुगल्ख, अकवर आदि अनेक राज्यसत्ताधारी ऐसे हुए है जिनका जैन संघ या जैन विद्वानके साथ कुछ न कुछ सम्बन्ध रहा। इसी तरह दिक्षणमें गंग, कदम्ब, चोल, पाण्डच, राष्ट्रकूट आदि वंशके अनेक राजे तथा सन्य सत्ताधारी ऐसे हुए जिनका जैन परम्परासे कुछ न कुछ महत्त्वका सम्बन्ध रही। उन सबका थोडा बहुत निर्देश जैन साहित्यमें, शिला-

भिडिवल जिल्लाम '—हा. सालेटोर ।जैनिहाम एण्ड कर्नाटक कल्चर '—वार्मा ।

हेखोंमें, प्रशस्तिओंमें किसी न किसी प्रकारसे मिलता है, तव प्रश्न होता है कि, खारवेल जैसे समर्थ अनुयायी और प्रमावशाली नरपतिका निर्देश कहीं भी जैन साहित्यमें क्यो नहीं ?

इस प्रश्नका उत्तर यथार्थ रूपमें पाना सरल नहीं, तो भी जैन परंपराके भित्र भित्र समयभावी तथा समकालीन गण-गच्छोंकी एवं फिरकोंकी प्रकृतिका अवलोकन हमें इस नतीजे पर पहुंचाता है कि, महाराज खारवेल किसी ऐसे जैन फिरकेके विशेष परिचयमें आये, जिसका सम्बन्ध तत्कालीन और उत्तरकालीन दिगंबर श्वेताम्बर जैन फिरकोंके साथ उदासीनसा रहा । अगर महाराज खारवेलने कर्लिंगमें जैन परम्पराको प्रोत्साहन दिया और उनके पहे*ले*से कर्लिंग**में** जैन परम्पराके अस्तित्वका प्रमाण मिलता है, और संभव भी है, तो मानना होगा कि, कर्डिंगमें वर्तमान तत्काळीन जैन फिरका कोई खास था, जो उस समयकी अचेल-सचेल परंपरासे किसी अंशर्में मिन था l भगवती-न्यास्याप्रज्ञप्तिमें पार्श्वापत्यिक अनेक साघु-श्रावकोंका वर्णन है, जो काल्पनिक नहीं । उन पांश्वीपत्यिकोंमेंसे ऐसे अनेक थे जो धन्त तक मगवान् महावीरके शासनमें सम्मिल्ति न हुए, व एकमात्र भगवान् पार्श्वनाथको ही गुस्यतया मानते रहे। मानमूम आदि जिल्लोंमें सराक जातिका जो अवशेष है और उसमें जो चिह्न अमी मिळते है उनसे भी उक्त संकेतकां समर्थन होता है । महाराज खारवेळके ेखवाळी गुफामें सर्पफणाकी आकृति है, जो मगवान् पार्श्वनाथका एक परिचायक चिह्न है। ऐसी बिखरी हुई असंकलित बातोंका विचार करते हुए कल्पना यही होती है कि, कर्लिंगमे पार्श्वापित्यकोंकी एक

कहर जैन परम्परा पहिलेसे अवश्य चली आती होगी, जिसके साथ महाराज खारवेलका खास सम्बन्ध रहा। उस परम्पराका जैन साहित्य कोई जुदा अवशिष्ट न रहा। जो कुछ नाश होनेसे बच गया वह कमशः श्वेताम्बर और दिगम्बर साहित्यमें घुल-मिल गया। और महाराज खारवेलका निर्देशक कोई अंश साहित्यादि खपमें रहा होगा तो वह उस फिरकेके साथ ही नामशेष हो गया।

जो कुछ हो, पर इतना अवस्य मानना होगा कि, अंग मगघ जैसे केन्द्रस्थानोंसे दक्षिणकी ओर जैन परम्पराके फैलनेके साथ ही बीचमें किंग एक पहिलेसे खासा जैन केन्द्र बना होगा। मै समझता हूं, इस दिशामें बहुत सावधानीसे खोज की जाय तो किंग और उसके आसपासके सीमाप्रदेशोंमेंसे इस तृटती कडीको जोडनेवाली बहुतकुछ सामग्री मिल सकती है। प्रस्तुत पुस्तकमें खारवेलके निवन्धकी सार्थकता उसी ओर संशोधकोंका ध्यान खींचनेमें है।

अन्तिम निबंध धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय नामक दो द्रव्य-तत्त्वसे सम्बन्ध रखता है। श्रीयुत भट्टाचार्यजीन इसमें निर्दिष्ट दोनो द्रव्योके' अस्तित्वका समर्थन मुख्यतया हेतुनाद—युक्तिवासे किया है। बीच बीचमें उन्होंने शास्त्रीय वाक्यका अवलंद्रन अवस्य लिया है, पर मुख्य झुकाव हेतुवादकी ओर है। हमें घ्यानमें रखना चाहिये कि, कोई भी दर्शन अकेले आगमवाद या अकेले तर्कवाद पर न चला है, न चल सकता है। तथागत बुद्धने विना परीक्षा किये अपने वचन तकको न माननेकी बात शिष्योंसे कही थी। पर आखिरको बौद्ध दर्शन भी पिटकशालाव-स्म्या हो ही गया। जैन दर्शन तो पहिले ही से आप्तवचनको अन्तिम प्रमाण मानता आया है। पर अनेक वातें ऐसी होती है जो बस्तुतः भागमगम्य होने पर भी हेतुवादके द्वारा समर्थन निना किये श्रोताओंको प्रतीतिकर नहीं होतीं। अत एव श्रीयुत मदाचार्यजीने भी इस निवत्यमें हेतुवादका प्रथय लिया है और यथासम्भव उन्होंने एतदेशीय और देशान्तरीय चिन्तनथाराओंका तुलना मक उपयोग करके धर्मास्तिकाय अधर्मास्तिकाय तत्वोंकी प्रतीतिकर चर्चा की है, जिसमें वे बहुत कुछ सफल हुए है।

श्रीयुत महाचार्यजीने जिन्दगी भर जैन साहित्यका परिशिलन मुख्य-तया अपने आप किया है। उनके परिशीलनका फल आज अनेक रूपोंमें जैन जगतके सामने आ रहा है। हमें उनके इस सतत विद्या-योगकी सराहना ही नहीं विक्ति उसका अनुकरण भी करना चाहिये। अगर जैन परंपरा स्वाध्याय तथा वियाको सुनिश्चित तप समझे तो, मेरी रायमें, इस प्रस्तकका प्रकाशन विशेष सार्थक सिद्ध होगा।

श्रीयुत महाचार्यजीने वंगाली और अंग्रेजीमें जैन परम्पराके अनेक विषयों पर बहुत कुछ लिखा है। उनके सारे छेखोंका संग्रह करके उनमेंसे जो जो सर्वसाधारणगम्य करने जैसा जचे उसको हिन्दी या गुजरातीमें उतारना यह जैन संस्थाओंका सहज कर्तन्य है। इससे एक लिखा हुआ तैयार साहित्य नई पीढीको सुलम होगा और जैन साहित्य प्रकाशक संस्थाओंके लिये एक उपयोगी प्रवृत्ति प्राप्त होगी।

सभी सभी भद्दाचार्यजीका अनेकान्त विषयक अंग्रेजी इनामी निवंध गुजरातीमें अनुवादित होकर मावनगरकी श्री जैन आत्मानन्द समाकी भोरसे प्रसिद्ध हुआ है, ओ अम्यासियोंके छिये उपयोगी सिद्ध होगा । जैन परम्परांके मौजूदा सब फिरके किसी न किसी प्रकारसे जैन साहित्य-प्रकाशनके लिये दत्तचित्त देखे जाते हैं। इस कार्यके लिये सब फिरकोंमें छोटी वडी प्रकाशक संस्थाएं मी हे। उनके पास आर्थिक साधन भी है। संस्थाओंके साथ थोडे बहुत विद्वान साधुओंका व पण्डितोंका सन्वन्य भी देखा जाता है। सब संस्थाएं नवयुग योग्य नवीन साहित्यकी हिमायत भी करती है। वस्तुतः आधुनिक शिक्षण-संस्थाओंमें प्रवर्तमान पाश्चात्य वैज्ञानिक दृष्टिकोण व ऐतिहासिक दृष्टिकोणका विचार करते हुए यह स्पष्ट जान पडता है कि, जैन साहित्यके प्रकाशनकी तथा निर्माणको नवीनता अनिवार्य रूपसे आवश्यक है।

नवीनता अनेक दृष्टिसे, अनेक विषयोको छेकर छाई जा सकती है, जो सत्यसे दूर भी न हो और वैज्ञानिक एवं ऐतिहासिक बुद्धिको संतुष्ट भी कर सके। इस दृष्टिका समादर विना किये अब नयी जिज्ञासु पीढीका मन हम जीत नहीं सकते। अत एव हमारा कर्तन्य यह भी रहना चाहिये कि, केवछ अमूर्त—अदृश्य और तात्विक वातोकी — इने गिने छोगोंको स्पर्श करनेवाछी वातोंकी — चर्चामें ही हमारा साहित्य फंसा न रहे। इसके सिवाय भी जैन परम्परा पर प्रकाश डालनेवाछी अनेक वातें ऐसी है जो वहुत रुचिकर भी हैं और जिनकी चर्चा अभी तक ठीक ठीक हो नहीं पाई है, बल्कि यह कहना चाहिये कि भारतीय इतिहासके नकरोका एक कोना ही जिनकी चर्चा व गवेषणाके सिवाय अधुरा रहेगा।

ऐसे विषयोंका संकेतमर सूचन करना हो तो निम्न लिखे सनुसार है:— भगवान् महावीरके पहेलेका पौराणिक, अर्धपौराणिक और
 ऐतिहासिक जैन स्रोत, जिसकी आधुनिक शेलांसे शोध करना ।

२. अंग—मगघ जैसे केन्द्रस्थानसे जुदी जुदी दिशाओंमें जैन परम्पराका कैसे कैसे और कन कन फैलान हुआ और नये नये क्षेत्रोंमें जाकर उसने क्या क्या काम किया <sup>2</sup> अभी उन क्षेत्रोंमें जैन परम्पराका अस्तित्व किस किस रूपमें है <sup>2</sup> वीच वीचमें चढान—उतार कैसे कैसे और क्यों आये <sup>2</sup> यह सब ऐतिहासिक दृष्टिसे लिखना।

३• मूर्तिविद्यामें जैन परम्पराका क्या हिस्सा है <sup>१</sup> उसमें उसने क्या विकास किया <sup>१</sup> इत्यादि ।

चित्र, स्थापत्य और अन्य शिल्पका जैन परम्परामें प्रवेश कव,
 कैसे और कहां कहां हुआ <sup>2</sup> इसमें उसने क्या अर्पण किया <sup>4</sup> इत्यादि।

५. देशभरमें प्रन्थोंकी रक्षाकी दृष्टिसे जैन परम्पराकी क्या देन है १ और जैन परम्पराश्रित भाण्डारोंका क्या इतिहास है १

६. पहिलेसे आजतकके विद्यमान या छप्त साघुओंके गण, गच्छ, कुछ आदिका सपरिचय वर्णन ।

अभी तक जर्मन, फ्रेच, अंग्रेजी, इटालियन आदि भाषाओंमें
 जो कुछ जैन परम्परा-संबद्ध लिखा गया हो उस सबका देशमाषामें
 व्यवस्थित सकल्ला।

ऊपर निर्दिष्ट विषय केवल सुझावमरके लिये है। पर इतना अवस्य कर्तन्य है कि, जैन संस्थाएं अन नई दृष्टि और नई स्फूर्तिसे कार्य करने लों।

सरित्कुज, एलिसनीज अहमदाबाद ९, ता ३१-१-५२ (वसतपत्रमी)

# जिनवाणी

## भारतीय दर्शनों में

## जैन दर्शनका स्थान

भूतकालके दुर्भेच अंधकारमें असंख्य वस्तुएं छप्त हो चुकी हैं, उन्हें प्रफारामें लानेके लिये अन्वेपक अथवा इतिहास-प्रेमी उत्साह और लगनसे जो परिश्रम कर रहे हैं वह वस्तुतः प्रशंसनीय है, परन्तु जन ने समस्त घटनाओंको-सामाजिक प्रसंगोंको विक्रमपूर्वकी अथवा पश्चातकी किसी एक राताव्दामे रखनेका आग्रह कर वैठते है तो पथच्युत हो जाते हैं । वैदिक कियाकांडका समय निश्चित करनेमे भी वे महानुभाव इसी प्रकार आम्यन्तरिक वादविवादमे फंस गये और ठीक ठीक काळ-निर्णय न कर सके। वैदिक कर्मकाण्ड और बहुदेवबादके साथ साथ ही अन्यात्मवाद और तत्विवचारका प्राइमीव हुवा प्रतीत होता है। परन्तु किनने ही विद्वानोका मत है कि अव्यात्मवाद और तत्वविद्या उसके वादके हैं; तत्वविद्या और कर्मकाण्ड साथ साथ रह ही नहीं सकते, प्रथम कर्मकाण्ड होगा और फिर किसी समय – किसी शुभ मुहुर्तर्मे तत्विचारका जन्म हुवा होगा। यह युक्तिवाद ठीक नहीं है। जैनधर्म और सौद्धधर्ममें पुराना कौन है ? इस विपयम बहुत अधिक वाटिश्वाद हो चुका है। किसीने जैनधर्मको बौद्धधर्मकी जाखा माना, तो किसीने

उसे बौद्धधर्मसे भी प्राचीन मान लिया। इस सव वादानुवादमें यद्यपि एक प्रकारकी जिज्ञासावृत्ति — सत्य वस्तु खोज निकालनेकी इच्छा — अवस्य पाई जाती है और वह आदरणीय है, परन्तु इस प्रकारका वादिववाद कर्णमनोहर होने पर भी मेरी दृष्टिमें अधिक मृत्यवान नहीं है। उसकी आधारिताला ही जितनी होनी चाहिए उतनी मजबूत नहीं होती है।

यदि हम मानवीप्रकृति पर विचार करे तो हमे स्वीकार करना पद्देगा कि चिन्तन और मनन मनुष्य-प्रकृतिका एक विशिष्ट लक्षण है। अर्थात् दीर्घ काल्से मानवसमाजमे – मानवहृदयमे – अध्यात्म-चिन्तन और तत्विवचारकी धाराएं प्रवाहित है। हम जिस काल्में मनुष्यसमाजको अर्थहीन कर्मकोण्डके मारसे सर्वथा दवा हुवा मानते हैं उस समय – प्रारम्भिक अवस्थामे – भी कुछ न कुछ आध्यात्मिकता तो भवश्य ही होगी। वास्तवमें सामाजिक वाल्यावस्थामे जो गुन्त मूढता होती है उसके कर्मकाण्ड आध्यात्मिकताकी भूमिकास्वरूप होते है। वह आध्यात्मिकता यथादत् विकसित नहीं होती, तथापि समाजकी प्रत्येक अवस्थामे कुछ न कुछ विचारविकास, तत्कालीन नीति-पद्गतिमें कान्ति उत्पन्न करनेकी मनोमावना और इस प्रकार वादर्शको क्रमगः उच्चतम बनानेकी आकाक्षा अहनिंग जागृत रहती है। यही कारण है कि किसी भी दर्शनकी जन्मतिथिका निर्णय करना असम्भव हो जाता है। भिन्न-भिन्न आचार्योद्दारा निर्मित दर्शनोका सृहम बीज उनसे पूर्व भी विद्यमान रहता है । वीद मनका प्रचार बुद्ध मगवानने किया है और जैन मतका प्रथम श्री दर्धमान महावीर स्वामीने किया है यह एक गलत स्थाल है।

निश्चय ही इन दानों महापुरुषोंसे पहिले भी सुदूर प्राचीन काल्में वौद्ध और जैन शासनके मूल्द्राव्य स्ट्राव्ह्य प्रचलित थे। हां, इन तत्वीका सुरपष्ट रूपमें प्रचार करना, इनके माधुर्य एवं गाम्भीर्यकी ओर जन-समृहको साकर्षित करना तथा ऐसी परिख्यित उत्पन्न करना कि जिसमें धावाल्ह्य समस्त नरनारी उन तत्वोंका आदर करें, इसे उन महापुरुषोंने अपने जीवनका एक गौरवमय वत बना ल्या था। मूल्द्राव्यकी दृष्टिसे तो भगवान बुद्ध और महावीर स्वामीके जन्मसे बहुत समय पूर्व बौद्ध मत और जैनधर्म विद्यमान थे। दोनों मत प्राचीन है, और उपनिषदोंके समान प्राचीन कहे जा सकते है।

वौद्ध तथा जैन मतको उपनिषदोंका समकाछीन माननेके छिये कोई विशेष प्रमाण नहीं है और ये धर्म उपनिषदोंके समान प्राचीन नहीं माने जा सकते, इस प्रकारका तर्क करना ठीक नहीं है। उपनिषदोंने खुछमखुछा वेदोंका विरोध नहीं किया अत एव उनके माननेवाडोंकी संख्या अन्योंकी अपेक्षा बहुत अधिक थी। अवैदिक मतावरूची प्रारम्भिक अवस्थामें कुछ शंकाप्रस्त थे अत एव उन्हें मैदानमें आनेके छिये बहुत समयकी प्रतीक्षा करती पड़ी होगी। वे छोग अप्रकट थे, परन्तु तालिक दृष्टिसे यह नहीं कहा जा सकता कि वे उपनिषद-कार्डमें विद्यमान ही नहीं थे, क्यों कि जिस समय चिन्तनशील, साधक या तपस्वी जन तत्वचिन्तामें तछीन थे उस समय उन्होंने केवल उपनिषदों में विणित मार्गकी ही खोज की हो यह असम्भव है। उस समय समीको विचार और चिन्तनकी पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त थी और इस विचारत्वा-तन्त्रके प्रतापसे अनेक अवैदिक मतीकी उपित हुई थी। सन्य मत-

वादोंकी अपेक्षा उपनिषदमें कोई विशेषता नहीं है कि जिससे हम उप-निषदको प्रथम नम्बर दे सके ।

अव, यदि वैदिक और अवैदिक मतवादका प्राहुर्माव एक ही कालमे हुवा हो, उनमे उत्तरोत्तर उत्कर्ष हुवा हो तो उन सवमे बहुत सी वातोमे समानता होनी चाहिये। यह विषय अत्यधिक महत्त्वपूर्ण है और इसी लिये यह बात अत्यन्त युक्तिसंगत मानी जाती है कि किसी एक भारतीय दर्शनका अध्ययन करना हो तो प्रसिद्ध भारतीय वर्शनोंके साथ उसकी तुल्ना करनी चाहिये।

साधारणत भारतीय दार्शनिक मतवादमें जैन दर्शन एक उच्च प्रतिष्टापूर्ण स्थानमे अवस्थित है, और विशेषत जैन दर्शन एक पूर्ण दर्शन है। तत्वविद्याके सभी अङ्ग इसमें विद्यमान है। वेदान्तमें तर्क-विद्याका उपदेश नहीं है; वैशेषिक कर्माकर्म और धर्माधर्म विषयमें मौन है, परन्तु जैन दर्शनमे न्यायविद्या है, तत्व-विचार है. धर्मनीति है, परमात्म तत्व है और अन्य भी बहुत कुछ है। प्राचीन युगके तत्व-चिन्तनका वास्तवमे कोई अमूल्य फछ है तो वह जैन दर्शन है। जैन दर्शनको छोड़कर यदि आप मारतीय दर्शनकी आछोचना करने छो तो वह अपूर्ण ही रहेगी।

मै जिस पद्धतिसे जैन ढर्गनकी आलोचना करना चाहता हूं उसकी ओर उपर संकेत कर चुका हूं। मेरी आलोचना संकलनात्मक अथवा तुल-नात्मक है। इस प्रकारकी आलोचना करना जरा कठिन काम है, क्यों कि इस प्रकारकी आलोचना करनेवालेको समस्त मारतीय ढर्गनोंका अच्छा ज्ञान होना चाहिये। परन्तु यहां भै अधिक गहराईमें जाना नहीं चाहता, केवल मूलतत्वोंके विषयमें ही एक-दो बात कहूंगा।

जैन दर्शनके विषयमें आलोचना करनेसे पूर्व एक बात पर ध्यान देना आवस्यक है और वह यह कि जैमिनीय दर्शनको छोडकर प्रायः सभी भारतीय दर्शनोने, स्पष्ट या अस्पष्ट रूपसे, वैदिक क्रियाकलापमें अन्धश्रद्धा रखनेका प्रवल विरोध किया है। सच पूछो तो, अन्धश्रद्धाके विरुद्ध युक्तिवादका जो अविराम युद्ध जारी है उसीका नाम दर्शन है। प्रस्तुत छेखमे, इसी दृष्टिसे भारतीय दर्शनोका निरीक्षण करना और उनके मुख्य-मुख्य तत्त्वोंकी आलोचना करनी है। यह याद रखना चाहिये कि भारतीय दर्शनोका जो क्रम-विकास मै यहां बतलाना चाहता हूं वह कालक्रमके अनुसार नहां अपितु युक्तिवादकी दृष्टिसे होगा (क्रोनोलॉजिकल नहीं, किन्तु लोजिकल होगा)।

अर्थहीन वैदिक कर्मकाण्डका पूर्ण प्रतिवाद चार्वाक-सूत्रोंमें पाया जाता है। समाजमे इस प्रकारके विरोधी स्वतन्त्र सम्प्रदाय होते ही है। प्राचीन वैदिक समाजमें भी इस प्रकारके सम्प्रदाय मौजूद थे। वैदिक क्रियाकलापको कठोर मापामें लताड़ बताना तो एक सहज बात है। विचारणील एव तत्व्विज्ञासु वर्ग इस प्रकारके कर्मकाण्डसे, अधिक समय तक सन्तुष्ट रह ही नहीं सकते। अत एव अर्थहीन क्रियाकांड — यथा यज्ञ, सम्बन्धी विधि-विधान आदि — के प्रति प्रवल विरोध उत्पन्न हो तो इसमें कोई आध्यर्यकी बात नहीं है। चार्वाक दर्शनका अर्थ ही वैदिक कर्मकाण्डका सतत विरोध है। चार्वाक दर्शनको एक विरोधी दर्शन कहना चाहिये। प्रीसंके सोफिस्टोंके समान चार्वाकवादियोने भी कभी

विराट जगतके विषयमें अपना अभिप्राय प्रकट करनेका कष्ट नहीं उठाया। निर्माण करनेकी अपेक्षा तोड़फोड़ कर दबा देनेकी और ही उसकी अधिक प्रवृत्ति थी। वेद परमवको मानता है, चार्वाक उसे उड़ा देता है। कटोपनिषदकी द्वितीय वछीके छठे स्लोकमे इस प्रकारके नास्तिकवादका परिचय मिळता है—

" न साम्परायः प्रतिमाति वालं प्रामाद्यन्तं विचमोहेन मूदम् । अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वश्रमापद्यते मे ॥"

इस स्लोकमें परलोकको न माननेवालोंका उन्नेख है। इसी उप-निपदकी छठी बल्लीके १२वे स्लोकमें नास्तिकताकी निंदा की है—

बस्तीति बुवतोऽन्यत्र कथं तदुपरुभ्वते ॥

प्रथम वर्श्चिक वीसवे स्टोकमें भी इस प्रकारके अविस्वासी स्टोगोंका वर्णन है----

येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चैके॥

वेद यज्ञ और कर्मकाण्डका उपदेश देते थे। नास्तिक लोग इस यज्ञ और कियाकाण्डके विपयमें केवल शंकाशील ही नहीं थे अपितु, इस विधि-विधानमें कितनी विचित्रता भरी है यह भी वतलाते थे। उप-निषद् वेदके अश्राह्म माने जाते हैं. परन्तु इन्हीं उपनिषदोमें अनेक स्थाओं पर वैदिक कर्मकाण्डके दोप वतलाए गए है। में यहां केवल एक ही उदाहरण देता हुं—

मघाराते बहद्धा यद्गरूपा अधादशोकमवरं येषु कर्म । यतत् भ्रेयो येऽभिनन्दंति मूदा जरामृत्युं ते पुनरेवापि धान्ति ॥ गुज्योगनिषद् १:२:७

"यज्ञ और उसके अठारह अंग तथा कर्म सब अदृढ और विनाशशील है। जो मूढ इन्हे श्रेयः मानते है वे पुनः पुनः जरामृत्युके चकरमें पडते है।

परन्तु उपनिषद् और चार्वाकर्में एक मेद है । उपनिषद् एक उचतर एव महत्तर सत्य प्रकट करनेके लिये वैदिक कर्मकाण्डकी खबर लेता है, पर चार्वाकको दोष दिखलानेके अतरिक्त और कोई कार्य ही नहीं रहता । चार्वाक दर्शन एक निषेधवाद मात्र है; इसके यहां विधिका तो नाम ही नहीं है। उसका मुख्य उद्देश्य केवल वैदिक विधि-विधानको तहस-नहस कर देना ही है। परन्तु यह अवस्य स्वीकार करना पड़ेगा कि सर्व-अथम किसीने युक्तिवादका आश्रय लिया है तो वह चार्वाक दर्शन ही है। बन्य भारतीय दर्शनोमें बादको यही युक्तिवाद फूलफ्ल प्रतीत होता है।

नात्तिक चार्वाकके समान जैन दर्शनमें भी वैदिक कर्मकाण्डकी निरर्थकता वतलाई गई है। जैन दर्शनने वेदगासनका खुझमखुझा विरोध किया है और अन्य नास्तिकोंकी भांति यज्ञादि कियाका मुक्त कण्ठसे प्रतिवाद किया है यह बात सबको भली मांति विदित है। चार्वाक और नेन दर्शनमें यदि कुछ समानता है तो वस इसी सीमा तक, नहीं तो पूरी तरह छानवीन करने पर माद्यम होता है कि जैन दर्शन चार्वाककी मांति केवल निषेयात्मक नहीं है । जैन दर्शनका उद्देश्य एक पूर्ण दार्श-निक मत उत्पन्न करना माछम होता है। सर्वप्रथम जैन दर्शनने इन्द्रिय-सुल-विद्यसका अवज्ञा पूर्वक परिहार किया है । अर्थहीन क्रियाकलापका निरोध करनेमें चार्वाकका औचित्य भछे ही मान छिया जाय, परन्तु इसके आगे किसी गंभीर विषय पर विचार करनेकी उसे सूझी ही नहीं।

मनुष्यप्रकृतिमे जो पार्शवकताका अंग है, चार्वाक दर्शन उसीको पकड़कर बैठ रहा। वैदिक कर्मकाण्ड चांह जैसा हो, परन्तु उससे जनताकी छोलुपता एक सीमा तक संयत रह सकती थी—त्वच्छन्द इन्ध्यिन्हासका मार्ग कुछ कण्टकाकींग वन जाता, परन्तु चार्वाक दर्शनको यह पंजूर न हुवा और इसी छिये उसने वेदशासनको अमान्य उहराया। निर्धक, भारमृत कर्मकाण्डके विरुद्ध यदि बस्तुतः बगावत ही करनी हो तो दगावत करनेवालोको उससे छुछ अधिक कर दिखाना चाहिये। अन्ध्यप्रद्धा और अन्ध कियानुत्तगसे मानदबुद्धि और विवेकशिकका घोर अपमान होता है; इस विचारसे कर्मकाण्डका विरोध किया जाय तो उचित है; परन्तु इन्द्रियमुरूवृत्ति इतने दूर दृष्टिपात नहीं कर सकती यह वात जैन दर्शनको सूद्री, अत एव वीद्रिक्त समान अध्यास-वादी जैन दर्शनने चार्वाक सतका परिहार किया।

अव चार्वाकके परचात् सुप्रसिद्ध बौद्ध दर्जनके साथ जैन दर्जनकी तुल्ना करते है। बौद्धोने भी अन्य नात्तिक मतोकों मांति वैदिक कियाकाण्डका निरोध किया है। परन्तु इन्होंने निर्शेष उत्तम युक्तिसे काम लिया है। उनका वैदिक कर्मकाण्ड पर किया हुना दोपारोपण युक्तिवाद पर प्रतिष्टित है। बौद्धमतके अनुसार जीवका सुखदु स कर्माधीन है। जो कुछ किया जाता है और जो युछ किया है उसीके कारण सुखदु स मिलता है। असार और मायावा भोगविलास पामर जीवोको पीस डालता है। सांसारिक सुखके पीछे दौड़नेवाला जीव जन्म-जन्मा-न्तरोंके मंवरमें पढ जाता है। इस अविराम दु स-क्लेश सुद्धकारा पानेके लिये कर्मकन्यनका इटना आवश्यक है। कर्मको सत्तासे मुक्त

होनेके पूर्व कुकर्मके स्थानमें सुकर्मकी स्थापना होनी चाहिये । अर्थात् भोगलालसाका स्थान वैराग्य, संयम, तप, जपको और हिंसाका स्थान भर्हिसाको मिलना चाहिये । इत्यादि । वैदिककर्मीके अनुष्ठानसे बहु-संख्यक निरपराध प्राणियोकी हिंसा होती है। केवल इतना ही नहीं बल्कि इस कर्मका अनुष्ठान करनेवाला जीव, कृतकर्मके बलसे स्वर्गादि भोगमय सूमिमें जाता है। इस प्रकार वैदिक कर्मकाण्ड प्रत्यक्ष या परोक्ष रूपसे, जीवके दु खमय भवश्रमणका एक निमित्त बनता है । बौद्ध मत इसी लिये बैदिक कर्मकाण्डका त्याग करनेको कहता है। बौदोंका यह मुख्य विस्वास है कि वैदिक कर्मकांड हिसाके पापसे रंगा हुवा है तथा वह प्रत्यक्ष या परोक्ष रूपसे निर्वाणके पथमें एक अन्तरायभूत है अत एव वह निरर्थक है । यहां यह स्पष्ट हो जाता है कि बौद्ध दर्शन, चार्वाक दर्शनके समान वेदशासनका विरोध करता. है तथापि वह चार्वाकोंके भोगविलासका प्रवल विरोधी है। दैदिक कर्मकाण्डका त्याग करनेमें कहीं छालसाके गहरे अन्धकृपमें न फिसला जाय, इस वातकी बौद्ध दर्ञन पूर्णतः सावधानी रखता है । वह तो कठिन संयम और त्यागसे कर्मकी छोहगुंखला तोड़नेका उपदेश देता है।

वौद्ध दर्शनके समान जैन दर्शन मी स्वीकार करता है कि जीव, कर्मबन्यनके कारण ही संसारमें सुरबदु स मोगता है। बौद्ध मतके समान जैन दर्शन वेदगासनको अमान्य बतलाता है और चार्वाकोक इन्द्रिय-मोगविलासको धिकारता है। वौद्ध और जैन एक स्वरसे अहिंसा और वैराग्यको ही प्राह्म बतलाते है। विशेषता अहिंसा और वैराग्य पर जैन मत तो खूब ही जोर देता है। इस प्रकार बाह्म दृष्टिसे समान

प्रतीत होते हुवे भी जैन और चौद्ध दर्शनमे बहुत भेद है। वौद्ध -टर्शनको नीवमें जो कमजोरी है वह जैन दर्शनमें नहीं है।

परीक्षा करने पर स्पष्ट माञ्चम हो जायगा कि वौद्र मतकी सुन्दर अङ्गलिकाकी नीतिकी नीव विल्कुल कची है। वेदशासनको अमान्य करनेका उपदेश भी ठीक है, व्यहिंसा और त्यागका आग्रह भी ठीक है, कर्मबन्धन तोड़नेकी वात भी अर्थयुक्त है, परन्तु जब हम बैडि दर्शनसे पृछते हैं कि-'हम कौन हैं ' तुम जिसे परमपद कहकर साध्य मानते हो वह क्या है '' तब वह जो जवाब देता है वह सुनकर तो हम दंग रह जाते हैं। वह कहता है-"हम यानी शून्य-अर्थात् कुछ नहीं। " तव क्या हमें हंमेगा अन्यकारमें ही टक्कर मारनी होगी? और अन्तमें भी क्या सबकों असारद्भप महाशून्यमें ही मिल जाना होगा 🏄 इस मर्यंकर महानिर्वाण अर्थात् अनन्तकाळ्यापी महानिस्तव्यताके हिये मतुष्य-प्राणी कठोर संयमादि क्यों स्वीकार करे<sup>2</sup> महाशून्यके हिये जीवनके सामान्य सुखको क्यो छोडा जाय ! यह जीवन नि सार है तो होने दो, इसके पश्चात जो कुछ मिलना है यदि वह इससे भी अधिक नि सार हो तब तो कोई उसकी तनिक भी इच्छा क्यों करें है सारांश यह कि बौद्ध दर्शनके इस अनान्मवादसे साधारण मनुप्यको सन्तोप प्राप्त नहीं हो सकता । बीद्ध धर्म एक बार अपनी सत्ता पूर्णतः स्थापित कर चुका है और जनता पर प्रमाव डाल चुका है, परन्तु यह तो कोई मूलकर भी न कहेगा कि इसका कारण यह अनात्मवाद या। बौदौमें एक "मध्यम मार्ग " है। बुद्धदेन-प्रदर्शित इस मार्गमें चो कटोग्ता रहित तपन्चयोका एक प्रकारका आकर्षग था उसके कारण जैन भी बौद्ध दर्शनकी ओर आकृष्ट हुने थे। "में हूं" यह अनुभव तो सभीको होता है। "मै वास्तवमें हूं, मै छायामात्र ही नहीं हूं" यह तो सभी अन्तःकरणसे मानते है।

आत्मा अनादि अनन्त है, यह बात उपनिपदकी प्रत्येक पंक्तिमें उच्चल अक्षरोमे अंकित हैं। वेदान्त भी इसी बातका प्रचार करता है। माला है, आत्मा सत्य है, इसे किसीने उत्पन्न नहीं किया, यह अनन्त है, आत्मा जन्म-जन्मान्तरको प्राप्त होता है, युखदु स मोगता है, यह बात प्रतीत होती है, परन्तु वास्तवमे वह एक असीम सत्ता है, ज्ञान और आनन्दके सम्बध्से असीम और अनन्त है — वेदान्त वर्शनका यह प्रतिपाद्य विषय है। जैन दर्शनके आत्माकी असीमता और अनन्तताको खीकार करके वेदान्त दर्शनके अविरोधी दर्शनके रूपमे स्थाति प्राप्त की है।

वीद दर्शनके सनात्मवादकी सवर छेने और आत्माकी अनन्त सत्ताकी घोषणा करनेमे जैन और वेदान्त एकमत हो जाते हैं. परन्तु वे दोनों अभिन नहीं है, दोनोंभे पार्थवय है; वेदान्त जीवालाकी सत्ता स्वीकार करके ही नहीं रक जाताः दर्शन — संसारमे वह एक करम और आगे वढ़ता है और खुष्टमखुष्ठा कहता है कि जीवाला और परमात्माम कोई मेद नहीं है। वेदान्त मतके अनुसार यह चिटचिन्नय विरंत, एक अद्वितीय सत्ताका विकासमान है। "मैं वह हूं", विश्वका ज्यादान वही है. मैं उससे मिन्न अथवा स्वतन्त्र सत्ता नहीं हूं. यह अनन्त वाह्य जरात्—जो मुझसे स्वतन्त्र डीस्तता है — उससे पृयक्ष अथवा स्वतन्त्र नहीं है, एक अद्वितीय सत्ताका ही दह क्वे विनास है.

आप और मैं, चित् अचित् ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो उस 'सत्यस्य सत्यम्' से पृथक् हो ।

वेदान्तका यह 'एकमेवाद्वितीयम्' वाद अत्यन्त गंभीर और बहुत प्रवल है। परन्तु साघरण मनुष्य इतनी गहराई तक पहुंच -सकता है या नहीं, यह एक प्रश्न है । साधारण मनुष्य इतना तो अनुसव कर सकता है कि जीवात्मा नामकी कोई एक सत्ता है, परन्तु एक मनुष्यसे दूसोंमें कोई भेद ही नहीं है, मन एक जड़ पदार्थ है, अन्य रृष्टिगोचर पढार्थोंमें कोई भेद नहीं है, इन वातों पर विचार करनेमें उसकी वृद्धि क्रण्टित हो जाती है। फल्पना कीजिये कि कोई वृद्धिमान पुरुष यह सिद्धान्त निश्चित करता है कि, मैं अन्य सबसे पृथक् हूं, स्वतन्त्र हूं, मेरा मन्य जड़चेतन पदार्थीके साथ कोई सीधा सम्बन्ध नहीं है और इस चराचरविश्वमें असंख्य स्वतन्त्र पदार्थ भरे पड़े है; तो हम उसके इस सिद्धान्तको सर्वथा युक्तिरहित किस प्रकार कह सकते है ? और सच पूछो तो यह सिद्रान्त विल्कुछ रही मान छेने योग्य है भी नहीं। संसारका अधिकांश माग तो यही अनुभव करता है और यही सिद्धान्त मानता है। यही कारण है कि वेदान्त मत सबके स्वीकार करने थोग्य नहीं रहा।

कृषिल्मुनिप्रणीत प्रसिद्ध सांख्य दर्शनके मतवाद पर मी विचार करना आवश्यक है। वेदान्तकी भांति सांख्य भी आत्माको अनादि और अनन्त मानता है। परन्तु वह आत्माके बहुत्वसे इन्कार नहीं करता। वेदान्त नत और सांख्यमें एक और भी मतमेद है। सांख्य मतानुसार आत्मा अथया पुरुष्के साथ प्रकृति नामक एक, अचेतन होते हुने मी क्रियाशील, विश्वरचना-कुशल जाित मिल गई है। और ये दोनों मिल-कर सब उल्टर फेर करते रहते है। इस प्रकार सांख्य आत्माक अना-दिल, अनन्तन्व और असीमत्वको स्वोकार करता है। इस मतमें आत्माको बहुसंख्या मानी है। कपिल्यत कहता है कि, यबपि पुरुषसे पृथक् एक अचेतन प्रकृति है, परन्तु वह किसी समय पुरुषसे मिली हुई प्रतीत होती है। इस दिजातीय प्रकृतिके अधिकारसे आत्माको अलग करनेका — पृथक् अनुमव करनेका — नाम ही मोक्ष है।

हम देख चुके हैं कि जैन दर्शन भी आत्माको अनादि और अनन्त मानता है। कपिछ दर्शनके समान जैन दर्शन भी खाधीन जात्माके साथ खभावत ही संख्य एक विजातीय पदार्थका अस्तित्व खीकार करता है। एवं सांख्यके समान जैन मत भी आत्माके बहुत्वको मानता है। सांख्य और जैन, दोनों ही आत्माको विजातीय पदार्थके संयोगसे पृथक् करनेको मोक्ष मानते है।

यहां एक अन्य वातकी ओर ध्यान जाता है। प्रत्येक मनुष्य, – इस प्रकार, कि जिसे वह स्वयं भी नहीं समझता — अपनेसे उच्तर, महत्तर और पूर्णतर एक वादर्शकी कन्पना करता है। भक्तजन मानते हैं कि एक ऐसा पुरुष, ऐसा ईश्वर. प्रभु या परमात्मा है जो सर्व प्रकारसे पूर्ण है। एक ऐसे सुमहान, पवित्र, आदर्श पूर्ण जानवान, वैर्थ-जानन्दके आधार पुरुषप्रधानमें स्दमावतः ही मनुष्यको श्रद्धा स्पन्न होती है। यदि अद्भुन देवी जित्तमें विवास रखनेका नाम धर्म हो तो यह मनुष्योंके लिये वहुत सरल है। जान, वीर्, पवित्रता आदिमें हम बहुत ही पामर है, परिनित हैं और पराधीन है। यतः जिस विषयमें

ř

हम आगे बढना चाहते हैं, अधिकार प्राप्त करना चाहते है, वह जिसमें अधिक उज्ज्वल और अधिक पूर्ण हो उस शुद्ध, निप्पाप प्रभु अथवा परमात्मामें हमारी श्रद्धा हो तो इसमें आश्चर्य ही क्या है <sup>2</sup>

टोकाकारोंकी वातको छोड दे। सांख्य दर्शनमे ऐसे किसी शुद्ध और परिपूर्ण परमात्माको स्थान नहीं है। पवित्र परमात्माके अस्तित्वमें श्रद्धा रखनेकी मनुष्यको स्वाभाविक प्रेरणा होती है । उसे तुप्त करनेका योग दर्जनने यत्न किया है। सांख्यके समान योग दर्जन आत्माकी सत्ता और संख्या मानता है, परन्तु यह उससे एक कडम और आगे बढ जाता है। वह जीवमात्रके अधीश्वर एक अनन्त और आदर्श रूप परमात्माकी सत्ता मानता है। यहां योग दर्शन और जैन दर्शनमें समानता विखलाई देती है। योग दर्शनके समान जैन भी प्रभु, परमात्मा या अरिहन्तको मानते है। जैनोका परमात्मा जगत्न्नछा नहीं है तथापि बह आदर्भ, परिपूर्ण, शुद्ध और निर्दोष तो है ही। संसारी जीव एकाप्र चित्तसे उसका प्यान और उसकी पूजा आदि कर सकते है। वे वहते है कि परमात्माकी मक्ति, पूजा और घ्यान-घारणासे जीवोंकां कन्याण होता है, उपासकको निर्मल जानको प्राप्ति होती है एवं अनेकविष बन्यनामे जकडे हुवे प्राणीको नवीन प्रकाश और नवीन वह प्राप होता है। जैन और पातजल, ये दोनो दर्शन उपर्दक्त सिद्धान्तको मानते है।

अब हम कणाटप्रगीत वैशेषिक टर्शनकी ओर आते है। संक्षेपमे, वैशेषिक टर्शनके विषयभे यह कह सकते हैं—

आन्ना यथना पुरुषसे जो कुछ स्वतन्त्र है वह सब प्रकृतिमें समा जाता है, वह सांख्य और योग दर्शनका मत है। इसका तालर्य वह है कि सत् पदार्थमात्र विश्वप्रधानमें वीजरूपसे विद्यमान रहता है। इस छिये कपिछ और पतब्रिछने आकाश, कार और परमाणुओंके विषयमें ताचिक निर्णय करनेकी ओर विशेष ध्यान नहीं दिया । वे केवल यह कहकर छुटकारा पा जाते है कि ये सब प्रकृतिकी विकृति है। परन्त यह बात इतनी सरल नहीं है। साधारण मनुष्यकी दृष्टिमें तो दिगा, काल और परमाणु भी अनााद और स्वतन्त्र सत्पदार्थ है। जर्मन दार्श-निक काण्ट कहता है कि, दिशा और काल तो मनुष्यके मनमें संस्कार-मात्र है; परन्तु यह सिद्धान्त अन्त तक न ठहर सका। बहुतसे स्थानोंमें स्वयं काण्टको ही कहना पड़ा है कि, दिगा और कालकी भी अपनी खतन्त्र सत्ता है। इसके अतिरिक्त डेमोकिट्ससे छेकर आज तकके सभी वैज्ञानिकोने परमाणुका अनादित्व और अनन्तत्व स्वीकार किया है। केवछ कपिल और पतञ्जलि ही दिशा, काल और अनादित्व और अनन्तत्वको स्वीकार न कर सके । प्रकृति और लक्षण भिन्न-भिन होते हुवे भी दिशा, काल और परमाणु आदि एक अद्वितीय विश्व-प्रधानके विकार किस प्रकार माने जा सकते है, यह बात समझमें नहीं आती। तथापि सांख्य और योग दर्शनने यह मत अङ्गीकार किया है।

वैशेषिक दर्शनने परमाणु, दिशा और कालका अनादित्व तथा अनन्तत्व स्वीकार किया है। प्रत्यक्षवादी चार्वाकको तो दिशा कालादिके विषयमें विचार करनेकी भी आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई। दिशा और काल चाहे हमें सत्य ही क्यों न प्रतीत होते हो, परन्तु शून्यवादी बौद्ध उन्हें अवस्तु स्वरूप ही बतलाते है। वेदान्तमत भी इससे मिलता जुलता ही है। सांख्य और योग मतानुसार दिशा और काल अञ्जय प्रकृतिमें चीजरूपसे छुपे रहने हैं। केवल एक कणाट मत ही दिया, काल और परमाणुकी स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करता है। वैशेषिक दर्शनके समान जैन दर्शन भी इन सबकी अनादिता और अनन्तताको स्वीकार करता है।

भारतीय दर्शनके सुयुक्तियाट रूप वृक्षके ये सन गुन्दर फल्फूल है। न्याय दर्शनमें युक्तिप्रयोगने अच्छा स्थान प्राप्त किया है। तर्क-विद्याको जटिल नियमावली इस न्याय दर्शनकी अंगभृत है। गौतम दर्शनमें हेतुज्ञानाविका अलुत्तम रूपसे स्पष्टीकरण किया गया है, परन्तु जैन दर्शन तो जगतके दार्शनिक तत्वोंका एक समृद्ध भण्डार ही है, यह कहना छुछ अखुक्ति न होगी। जैन दर्शनमें तर्कादि तत्वोंकी मुन्दर, शोमायमान आलोचना मिलती है। इस विषयमें जैन दर्शन और न्याय दर्शनमें बहुत कुछ सान्य है। परन्तु इससे यदि कोई यह कहने लगे कि न्याय दर्शनका अध्ययन करनेके पश्चात् जैन दर्शनका अध्ययन करनेकी क्या आवश्यकता है, तो वह अवश्य घोखा खाएगा। इन दोनों दर्शनोंमें, समानता होते हुने भी कुछेक भेद है। जैन दर्शनमें स्यादाद भथवा सप्तमंगी नय नामक मुविल्यात युक्तिवादका जो अवतरण पा**या** जाता है वह गौतम दर्भनमें भी नहीं है। यह युक्तिवाद जैनोका अपना और उनके गौरवको समुञ्चला करनेवाला है।

इस विवेचनसे यह वात समझी जा सकती है कि, मारतीय दर्शनों में जैन दर्शनको कितना उच्च स्थान प्राप्त है। कुछ लोगोने जैन दर्शनको बौद्ध दर्शनके समान ही मान लिया था। लासेन जौर वेवरने यह भूल की है। ईस्वी सनकी सातवीं जतान्दों में ह्युएनसंग भी वही मान बैठा। जिकोवी बौर बुलरने इस भ्रमको दूर किया। इसने जैन दर्शनको स्वतन्त्र ही घोषित नहीं किया बल्कि यह भी सिद्र किया कि यह बुद्रके पहिछे भी था । मै यहां पुरातत्व संबन्धी विषयको चर्चा करना नहीं चाहता । र्मेंने पहिले ही कह विया है कि जिन्हें बौद्ध और जैन धर्मका प्रवर्तक माना जाता है, उनसे भी बहुत पहिले ये धर्म विद्यनान थे। बौद्ध धर्मनो न तो बुद्धने उत्पन्न किया है और न जैन धर्मका आविष्कार यहाबीर स्वामीन ही सर्वेप्रथम किया है। जिस विरोष्के उपनिषदोका शहुर्भाव हुन है उसी विरोधसे — वेदगासन और कर्भकाण्डके विरुद्ध — जैन और बौद्ध प्रकट हुवे हैं। ह्यूएनसंगने जैन धर्मको बौहथमान्तर्गत क्यों समझ हिया यह बात इससे भली भांति प्रकट है। वह जब भारतवर्षमें आया तब वौद्ध धर्मका प्रवल प्रताप था। जैनोंके समान ही बौद्ध भी अहिंसा और त्यागका उपदेश देते थे। वैदिक कियाकाण्डके विरुद्ध बौद्धांने जो बल्वा किया था उसमें अहिंसा और त्याग ये दोनों शक्ष बचाव और आक्रमण दोनो ही कार्योमें विना संकोच प्रयुक्त किये जाते थे। अवैदिक सम्प्रदाय भी अहिंसा और न्यागंके पक्षपाती थे। वैद्रिक यज्ञ हिंसासे छित्र थे और इस खोक तथा परलोकके कांगिक सुखके लिये ही किये जाते थे।

जैन सम्प्रदायने वेदशासनका विरोध किया और अर्हिसा तथा वैराग्य पर खूब जोर दिया। इससे साधारण दिप्से देखनेवाछोंको बौद्ध नथा जैन मत एक जैसा दिखछाई दिया। एक विदेशी मुसाफिर उपर्युक्त कथनानुसार बाह्य रूप देखकर बौद्ध तथा जैन मतको एक मान छे तो इसमें आध्यर्यकी कोई बात नहीं है। इसके अतिरक्त दोगों सम्प्रदाशों ने माचार —विचार भी कुछ समान थे। परन्तु दोनों मत तालिक दृष्टिसे पूर्णतः

भिन्न है यह बात अब बहुत छोग समझने छो है। उदाहरणार्थ हम कह सकते है कि, संसारके अणिक मुखांका त्याग करके खुव कठोर संयम पाछन करना – जीवनको कमञः विशुद्ध बनाना – और मोक्ष प्राप्त करना यह प्रत्येक भारतीय दर्शनका उदेश्य होता है। परन्तु इतनेसे हम सभी दर्शनोंको तात्विकि दृष्टिसे एक नहीं कह सकते। जिस प्रकार उत्तर और दक्षिण दिगा एक दूसरेसे भिन्न और स्वतन्त्र है उसी प्रकार दर्शन और सिद्धान्त भी बाहरसे समान माष्ट्रम होते हुवे भी भिन्न और स्वतन्त्र हो सकते हैं।एक समय ऐसा था कि जब बौद और जैन पूर्ण त्यागको अपना आदर्श मानते थे, अत एव आचरोंमें भी सामान्य सादृश्य दिखलाई देता था. परन्तु वास्तवमे वे भिन्न थे । यह कहना भी उचित नहीं है कि, एकने दूसरेसे अमुक नीति प्रहण की है। हा, यह कहा जा सकता है कि, वैदिक संप्रदायके निप्टर कियाकलापके र्विरुद्ध जो विच्छव हुवा उसमे दोनोंको समान रूपसे सामना करना पड़ा हो – एक समान किलेबंदी करनी पड़ी हो।

जरा गहराईसे विचार करें तो माझम होगा कि, जैन और बौद्ध धर्म एक दूसरेसे मिन्न और स्त्रतन्त्र हैं। बौद्ध केवल शून्यको पकड़े बैठे है, जैन अनेक पदार्थीकी सत्ता मानते है। बौद्ध मतमे आलाका अस्तित्व नहीं है, परमाणुका अस्तित्व नहीं है, दिशा, काल और धर्म (गतिसहायक) का अस्तित्व भी नहीं है। ईश्वरको भी वे नहीं मानते। परन्तु जैन मत इन सवकी सत्ता स्त्रीकारता है। बौद्ध मता-नुसार निर्वाण प्राप्तिका अर्थ है शून्यमे मिल जाना, परन्तु जैन मतमें मुक्त जीवोको अनन्त ज्ञान — दर्शन — चारित्रमय तथा आनन्दमय माना गया है और यही चास्तविक जीवन है । वीद्ध दर्शन और जैन दर्शनके 'कर्म' का अर्थ भी भिन्न है ।

जैन धर्म बौद्ध धर्मकी शाखा नहीं है यह तो सहज ही सिद्ध हो जाता है।

वौद्ध दर्शनकी अपेक्षा सांख्य दर्शनसे जैन दर्शन अधिक मिटता हुवा प्रतीत होता है। सांख्य और जैन ये दोनों वेदान्तके अदैत वादको नहीं मानते और आत्माके वहुत्वको स्वीकार करते हैं। इसके अतिरिक्त ये दोनों. जीवसे भिन्न अजीव तत्व भी मानते हैं। परन्तु इससे हम यह नहीं कह सकते कि, एकने दूसरेसे कुछ मागा है या एक मूल है और दूसरा शाखा। चारीकीसे देखे तो साल्म होगा कि सांख्य और जैन मतका बाह्य रूप समान होत हुवे भी मीतर बहुत भेद है। उदाहरण स्वरूप सांख्य दर्शनने अजीव तत्व अर्थात् प्रकृति एक ही मानी है, परन्तु जैन दर्शनमे अजीवके पांच भेद हैं, और इन पांचमे पुद्रल तो अनन्तानन्त परमाणुमय है। सांख्य केवल दो ही तत्व मानता है, किन्तु जैन दर्शनमें बहुतसे तत्व है। एक मुख्य अन्तर यह भी है कि, कपिल (सांख्य) दर्शन अधिकांशमे जैतन्यदादी माद्रम होता है पर जैनदर्शन जड़वादके निकट पहुंचता. हुवा प्रतीत होता है। \*

१ इस स्थल पर किसीको यह समझ बढनेकी भूल न करनी चाहिये कि साख्य दर्शन पूर्गतः चैतन्यवादी है और. जैन दर्शन पूर्गतः जटवादी | रेखकका आशय यह नहीं है | (गुजराती अञ्चलहरू श्रीम्रपील).

<sup>\*</sup> यहां साख्य दर्शन पूर्णत चैतन्यवादी है और जैन दर्शन पूर्णतः

सांख्य दर्शनका अध्ययन करछेवाछेको सबसे पहिछे यह जिज्ञासा होती है कि, "प्रकृतिका स्वरूप क्या है ' यह जड़स्वरूप है या चैतन्य-स्वरूप '" प्रकृतिको सर्वाशतः जढ तो कह ही नहीं सकते, साधारणतः हम जिसे जड़ कहते है वह तो प्रकृतिकी विकृति-क्रियाका अन्तिम परिणाम होता है। तब प्रकृतिको क्या समझा जाय ' सांख्य दर्शनने प्रकृतिका अस्पष्ट छक्षण किया है कि, पृथक् पृथक् भाववाछ गुणोंकी साम्यावस्थाका नाम प्रकृति है। परन्तु इन्द्रिय-प्राह्म उपर्युक्त जढ पढार्थ विभिन्नभावी गुणत्रयकी साम्यावस्थारूप तो है नहीं, यह तो प्रत्यक्ष ही है। 'बहु ' के भीतर जो 'एक ' है, विविध संध्र्मणप्रायण गुण-

जड़वारी है ऐसा समझना नहीं चाहिए। छेखक इस उन्नेखसे अजीव तत्त्वको ही स्मष्ट करते हैं। यहा छेखकका कहना निम्न प्रकार है—

साख्यके अजीव तस्त्वमें केवल एक प्रकृति ही है, जो आध्यात्मिक पदार्थ है। उसमेंसे बुद्धितस्य प्रकट होता है तथा पाच इद्रिय और तन्मात्राए भी उत्पन्न होती है। अत साख्य दर्शनकी प्रकृति वस्तुतः जड नहीं है, किन्तु चेतन्य रूप है।

र्जन दर्शनके अजीव तस्वमें भिन्न भिन्न पाच द्रव्य हैं, वे सभी निर्जीक हैं। अत<sup>्र</sup> जैन दर्शनके अजीवतस्व जड़ हैं न कि चैतन्यरूप ।

लेखक महोदय भी उपसहारमें इस आश्चयको ही स्पष्ट करते हैं।

"उपर्युक्त कथनाजुसार साख्यक्रिथल अजीवतस्व याने प्रकृतिका अभ्यातमपदार्थके स्पमं परिणमन किया जा सकता है, परन्तु जैन दर्शनके अजीवतस्त्रोंको किसी प्रकार भी जीवस्त्रभावकी कोटिमें नहीं रक्खा जा सकना"। (देखिए प्रष्ट २५)

"(नैयायिकके) महाभूत और अदृष्ट ये दोनों जब है।" (पृष्ठ ३३) (सु श्रीदर्शनिजयजी) पर्यायोंके अन्दर भी जो अपना एकच अथवा अदितीयच स्थिर रख सकता है उसे तो जड़ पदार्थ कहनेकी अपेक्षा अध्यात्मपदार्थ कहना अधिक उचित है। भूयोदर्शन और तत्त्विवचार भी इसी सिद्धान्तका समर्थन करते है। भिन्न भिन्न भाववाले तीन गुणोंके द्वारा विशिष्ट प्रकृति यदि सतत जगतिवर्वर्तरूपी किया कर रही हो तो उसे अध्यात्म पदार्थ ही मानना पड़ेगा। इसका इस प्रकार यह अर्थ हुवा कि, विभिन्न गुणत्रयको प्रकृतिके आत्मविकासमे प्रकारत्रय माना जाय। प्रकृतिको स्वभावत एकान्त विभिन्न गुणत्रयका अचेतन संघर्षक्षेत्र ही माना जाय तो प्रकृतिमेसे कोई पटार्थ भी उपन्न नहीं हो सकता। प्रकृतिको अध्यात्न पदार्थ माने तो जगतिवकासका स्पर्धांकरण हो जाता है।

प्रकृतिके उत्पन्न किये हुवे तत्वोमे पहिला तत्व महत्तत्व अथवा बुद्धितत्व है। यह पत्थरके समान जड नहीं है, यह तो अध्यात्म पढार्थ है। इसके बाढ इन्द्रिय, पज्ज तन्मात्रा और धोरे धीरे महाभूतोकी उत्पत्ति मानी गई है। यि प्रकृतिको पूर्णतः जड़ माने तो उससे विस्त्रोत्पत्ति होना एक अर्थहीन व्यापार हो जाय। महत्तत्व अथवा अहंकार अध्यात्म पदार्थ है, और कपिछ मुनिका मत है कि, कार्य तथा कारण एक हो त्वमावके पदार्थ होते है। अत एव प्रकृतिमातासे उत्पन्न तत्वोंकी मांति स्वयं प्रकृति भी अध्यात्म पढार्थ ही है यह मानना युक्तिसंगत है। यि प्रकृतिको पूर्णतः जड़ माने तो जड़ स्वभाववाली पंच तन्मात्रासे पूर्व, उपर्युक्त दो अध्यात्म पदार्थोका जन्म किस प्रकार हुवा होगा, यह समझमें नहीं आता। निष्कर्ष यह कि प्रकृतिको अध्यात्म पदार्थ

माने बिना काम ही नहीं चल सकता । प्रकृति वीजरूपी चित पदार्थ है । इसके पूर्ण विकासके लिये सर्वप्रथम लक्ष्यज्ञान तथा आत्मज्ञानकी आवश्यकता होती है और उसमेंसे वृद्धि तथा अहंकारका जन्म होता है । इसके परचात् प्रकृति अपनेमेंसे आत्मविकासके कारणत्वरूप, आवश्यकतानुसार धीरे धीरे इन्डिय, तन्मात्रा और महामृतादि जड तत्व उपन करती है । इस प्रकार प्रकृतिको अध्यात्म पदार्थ और उसकी सन्तितिको उसके (प्रकृतिके) आत्मविकासका साधनरूप माननेसे सांल्यकथित जगत-विवर्त-किया मही भांति समझमें आ जाती है।

प्रकृतितत्वको अध्यात्म पदार्थ माने विना और काई चारा ही नहीं। प्राचीन कालमें किसीने ऐसी कन्पना नहीं की भी यह मी नहीं कहा जा सकता। कडोपनिपदकी तीसरी वल्लीके निम्मलिखित १०, ११ क्लोकमें प्रकृतिको अध्यात्मस्वभावरूपमे प्रकट किया है। इससे यह भी प्रतीत होता है कि सांख्य दर्शनको वेदान्त दर्शनमें परिणत करनेका प्रयन्न किया गया है।

इन्द्रियेभ्यः परा हाथाः अर्थेभ्यद्य परं मनः। मनसद्य परा बुद्धिदुद्धेरातमा महान् परः॥ १०॥ महतः परमव्यक्तमन्यकात् पुरुषः परः। पुरुषान्न परंकिचित् सा काष्ट्रा सा परा गतिः॥ ११॥

इन्हियोंसे अर्थ (इन्हियार्थ) श्रेष्ठ है, अर्थोंसे मन श्रेष्ठ है, मनसे बुद्धि, बुद्धिसे महदाल्मा, महदाल्मासे अव्यक्त और अन्यक्तसे पुरुष श्रेष्ठ है। पुरुषको अपेक्षा अन्य कुछ अधिक श्रेष्ठ नहीं है। पुरुष ही सीमा और श्रेष्ठ गति है।

जैन दर्शनका मन्तन्य इससे सर्वथा भिन्न है । जैन दर्शन अजीव

तत्व मानता है। वह एकसे अधिक तो है ही, इसके साथ ही, उसे (अजीवको) अनात्मस्वभाव भी माना है।

उपर्र्वेक कथनानुसार सांख्यकथित अजीवतत्व याने प्रकृतिका अध्यामपदार्थके रूपमें पिणमन किया जा सकता है, परन्तु जैन दर्शनके अजीवतत्त्वंको किसी प्रकार भी जीवस्वभावकी कोटिमें नहीं रक्ता जा सकता।

अजीव पाच है — पुर्नाल नामक जड परमाणु, धर्म नामक गति-तत्व (धर्मान्तिकाय), अधर्म नामक स्थितितत्व (अधर्मात्तिकाय), काल और आकारा । ये सब या तो जड़ पदार्थ है या उनके सहकारी। इसके अतिग्ति जैन मतमें आत्माको अस्तिकाय अर्थात् परिमाणविशिष्ट रूपमें दिखलाया है। आत्मामें कर्मजनित लेज्या अथवा वर्णमेद भी माना है। जैन दर्शनमें आत्माको अतिराय लघु पदार्थ और कर्ष्वगति-शिल माना है। यह सब वाते साल्यसे असमान—सिन्न है।

मंने जो ऊपर कहा है कि सांख्य दर्शन अधिकांशमें चैतत्य-बादके निकट पहुंचता है और जैन दर्शन कितने ही स्थानोंमें जड़-बादके पास पहुंचता हुवा दिखलाई देता है, इसका भावार्थ उपर्युक्त विवेचनसे कुछ समझमे आ सकता है।

सांख्य हर्शनसे जैन दर्शन स्वतन्त्र है। सांख्यसे जैन दर्शनकी उत्पत्ति बतलाना मिध्या है। जिस प्रकार इन दोनोंमे अनेक विषयोंमें साम्य है उसी प्रकार पार्थक्य मी है। एक ही बात लीजिये -सांख्य दर्शनमें आत्माको निर्विकार और निष्क्रिय माना है, परन्तु जैन दर्शन कहता है कि उसका तो स्वभाव ही परिपूर्णता प्राप्त करनेके लिये यत्न करना है, इतना ही नहीं, बन्फि वह अनन्त क्रियाशितका आधार भी है। संक्षेपमें कहें तो आहत दर्शन सुयुक्तिम्हिक दर्शन है; युक्ति और न्याय पर ही वह प्रतिष्टित है। बैदिक कर्मकाण्डके विरोधने इसे प्रवल शिक्तशालो बनाया। नास्तिक चार्वाक इसके सामने टहर नहीं सकता। भारतवर्षके अन्य दर्शनीके समान जैन दर्शनके भी अपने मूल सूत्र, तत्विवचार और मतामत आदि है।

जैन और वैशेषिक दर्शनमें भी इतना साम्य है कि, साधारण रीतिसे देखनेवालोको इनमें विशेष मेट माल्यम नहीं हो सकता। परमाण, दिशा, काल, गति और आत्मा आदि तत्त्ववि चारमें ये दोनो दर्शन लगभग समान है, परन्तु पार्थक्य देखे तो भी वहुत अधिक पाया जायगा। वैशेषिक दर्शन विविधतावादी होनेका दावा करता है. परन्तु ईश्वरकी सत्ता मानकर वह एकत्ववादकी ओर जाता है, किन्तु जैन दर्शन अपने विविध तत्त्वों पर अचल खडा है।

उपसंहारमें मै यह कह देना चाहता हूं कि, जैन दर्शन विशेष विशेष बातोमें बौद्ध, चार्याक, वेदान्त, सांत्य, पातंजल, न्याय और वैशेषिक दर्शनके समान प्रतीत होता है, तथापि वह एक स्वतन्त्र दर्शन है। वह अपनी उन्नति या उत्कर्षके लिये किसीका ऋणी नहीं है। अपने बहुविध तत्त्वोंके विषयमें वह पूर्णत स्वतन्त्र है और उसका भी अपना व्यक्तित्व है।

## जैन दृष्टिसे ईश्वर ईश्वर क्या है ?

साधारण मनुष्य मानते है कि प्रहों और नक्षत्रोसे भरपूर इस अनन्त विश्वका कोई कर्ना होना आवश्यक है। इस कर्ताकी आजासे सूर्य. चन्द्रका नियमित रूपसे उदय होता है. इसीके शासनके आधीन होकर वायु अविराम — विना घडीभर विश्वाम लिये — चलता है। इसीकी आजासे वर्षा आती है, जिससे संनाप शान्त होता है, पश्च—पकी, तरु—लता, जीव—जन्तु नवजीवन प्राप्त करते है। कर्ता न हो तो यह मुखदु खमय जगत ऐसा नित्यनृतन. विचित्र और नियमवद्ध रह ही नहीं सकता। यद्यपि विखलाई नहीं देता तथापि लोग कहते है कि एक स्वष्टा तो होना ही चाहिये और वही ईन्वर है। केवल हिन्दू नहीं, ईसाही, मुसलमान और यहूढी भी ऐसे सृष्टिकर्ताको ईन्वर मानते है।

पारचात्य दर्शनमें 'सप्टाबाट' 'श्रि-इन्म (Theism)' नामसे प्रसिद्ध है। सप्टाबाटके समर्थनमें उन स्रोगोंका कुछ ऐसा मत है कि, एक घड़ी सो, उसकी सुई और स्प्रिंग आदि देखों और जांच करों कि ये सब किस प्रकार नियमित रूपसे अपना कार्य करते हैं। इससे आपको विश्वास होगा कि ऐसा यन किसी बुद्धिमान व्यक्तिके किना नहीं वन सकता। घडी देखकर आपको यह ख्याल अवश्य आयगा कि इसका कोई कर्ता अवश्य है। अब आप असीम अनन्त आकाशकी तरफ देखिये, और विचार कीजिये की कितने प्रह नक्षत्र अपनी-

मयादाके भीतर व्यवस्थित रूपसे विचरते हैं। आपको कहीं भी गड़बड़ दिखळाई न देगी। अकाश ही क्यो, पृथ्वीके गर्भमें गहराईमें जाकर देखिये, एकके ऊपर दूसरी, दूसरे पर तीसरी, इस प्रकार कितनी तह ऊपर नीचे विछी हु<sup>ट्ट</sup> है <sup>१</sup> यह पृथ्वी एक समय भाफके पिंडके समान थी। इस पर न जाने कितने सरकार होनेके पश्चात् यह हमारे जैसे मनुष्यों और अन्य असंत्य प्राणियोंके रहने योग्य वनी है। इक, पत्र, फूल, फलांदिका विकास टेखिये॰ इस जमविसाकी अविच्छित्र धारामें आपको किसी परम बुद्धिजालीका हाथ प्रतीत नहीं होता ? और सब वाते एक ओर रहने टीजिये, केवल गरीरके विषयमें ही विचार कीजिये। पश्-पित्रयोके अग प्रत्येगोकी रचनामें कितनी चातुरी और दृरदृष्टिसे काम लिया गया है ! ननुष्पंकि अद्गोपाङ्गकी रचना कितनी अद्भुत है ! पाश्चात्य मधाबादी छोग इस प्रकार अनेकों प्रमाण देकर कहते हैं कि. एक बुद्रिमान कतां अवत्य ही होना चाहिये। वही ईम्बर है। उसकी अनन्त करुणा जगन्सृष्टि रूपमें ही प्रकाशित हो रही है।

प्राचीन कालने भारतमें भी कर्तावाढके पक्षमें लगभग ऐसी ही युक्तियां दी जाती थीं। नैयायिक इस वादके बड़े परिपोषक माने जाते हैं। गंकरमिश्र कहते हैं—

पव कर्मोपि कार्यमपीइवरे छिङ्गं तथाहि। क्षित्यादिकं सकर्त्वकं कार्यत्वात् घटवदिति॥

अर्थात् घडा एक कार्य-पदार्थ है, कुम्भकार इसका कर्ता है। इसी प्रकार पृथ्वी आदि कार्य:है। इनका मी एक कर्ता-ईश्वर है।

. न्याय-मतकी व्याएया करते हुवे एक आचार्य कहते है-

"विवाद्पद्भृतं भूभूघरादि बुद्धिमद्विषेयं, यतो निमित्ताः भीनात्मलाभं, यद् निमित्ताधीनात्मलाभं तद् बुद्धिमद्विषेयं, यथा मन्दिरं, तथा पुनरेतत्, तेन तथा—"

अर्थात् पृथ्वी, पर्वतााद कार्य-पदार्थ है, ये निमित्तवण उत्पन्न होते है: निमित्तवण उत्पन्न होते है इस लिये इनका कोई कर्ता होना चाहिये। उदाहरणार्थ मन्दिरको लीजिये। यह मानना ही पड़ेगा कि मन्दिरका कर्ता कोई एक बुद्धिमान व्यक्ति अवस्य होगा। इसी प्रकार यह भी मानना पड़ता है कि पृथ्वी पर्वतादिका भी एक बुद्धिमान् सप्टा है।

न्यायाचारोंके मतानुसार पृथ्वी पर्वतादि कार्यपदार्थ है, क्यों कि वे सावयव है अर्थात् छोटे छोटे परमाणुओकी रचना है। परमाणु स्वयं तो अचेतन है, उनका संयोजक चेतनाविशिष्ट कोई बुद्धिमान् कर्ता होना ही चाहिये। वह कर्ता ही ईश्वर है। ईश्वर करुणावश होकर सिष्टिकी रचना करता है। संक्षेपमें न्यायाचार्योका यह मत है।

'थी-ईब्म ' अथवा पाश्चात्य सप्टाबाटके चिरुद्ध अनेकों प्रमाण दिये जा सकते हैं। बहुतसे दार्शनिक कहते हैं कि. जगतकी उत्पत्तिमें बुद्धिमत्ताकी तो कोई बात ही नहीं है। ,मह-नक्षत्राहिमें जो एक प्रकारकी व्यवस्था देखी जाती है वह तो जड़ पर्वाध सम्बन्धी नियमका ही फल हैं; यह बुद्धिशाली ईश्वरकी व्यवस्था नहीं है। पृथ्वीके धरा-तलोंमें भी कहीं किसी कारीगरकी करामत नहीं है। इसमें भी जड पदार्थ सम्बन्धी नियम ही मुख्य काम करते है। जीव-जन्तुकी उत्पत्तिमें भी जड़ प्रकृतिकी लीला ही कार्य करती है. बुद्धि या कलाका इसमें कीई काम नहीं है। प्राणियोंकी शरीररचनामें भी कमदिकासके अति-

रिक्त और कुछ नहीं है । आज भी जीवोंकों कई अंगप्रत्यंग व्यर्थ ही वहन करने पहते हैं, इतना ही नहीं, वेही अंग अनेक वार घातक भी सिद्ध होते हैं । व्यानपूर्वक संसारकी विचित्रता देखों तो, न जाने रोज कितने जीव व्यर्थ ही मर जाते हैं, कितनों ही को असमय अपनी जीवनलीला संवरण करनी पहती है । यह सब देखनेके बाद कितने ही टार्शनिकोने यथायादको तिलाखिल दे दाँ है। वे कहते हैं कि, ईश्वरको सुप्टिरचनाकी आवव्यकता प्रतीत हुई यह कहकर तो हम उसे असीमसे सीमित, मर्यादित और छोटा बना देते हैं। ईश्वर फरुणामय है, यह बात मानने योग्य नहीं है । समस्त संसार खूंदमारो - खोजडालों, कहीं करुणाका नाम नहीं मिटेगा । जगतमें कितने शिग ट्र एव देते हैं / फितनी अनाथ विधवाएं ठंडी आहें भरती है ! फितने माबाप अपनी सन्तानीकी अकाल मृत्यु पर विलखते हैं ! कितने मूकम्प भाते हैं ! कितने जुल्मोसितम होते हैं ? यह सब देखकर किसी सूक्स दृष्टिसे देखनेवालेको कहीं भी ईश्वरकी करुणाका लेळामात्र भी न मिलेगा। न्याय दर्शन-निरूपित ईश्वरवादकी विरुद्ध जैनाचार्योने शंका की-इन्होंने प्रश्न किया-कि, पृथ्वी वादिको सावयव क्यों माने ! इन्यसे ये अनादि है यह तो आप नैयायिक भी मानते है, पर्यायसे यह अवस्य स्मिन्य अथवा उपित-विनाग-शील है; परन्तु इतने ही से यह कैसे सिद्ध किया ना सकता है कि इसका कोई निर्माता – कर्ता ईश्वर है ? आत्माके मी विविध पर्याय है और वह अवस्थान्तरको भी प्राप्त होता है, तथापि नैयायिक आत्माको कार्य-पदार्थ नहीं मानते। अब यदि कहा , नाय कि ईश्वर पंचमूतके पतलेसे भिन्न प्रकारका Transcendent

Being (सर्वश्रेष्ठ) है तो उसका और परमाणुका संदन्ध ही किस प्रकार संमव हो सकता है ! दृक्षसे जाखाएं निकलती है और उनमें पत्र पुष्प जाते है, इसमें वुद्धिमानीकी क्या वात है ! पाश्चात्य पण्डितोकी मांति जैन भी कहते है कि ईश्वरको सृष्टिकर्ता माननेसे वह भी हमारे जैसा अनुक्त—ससीम पुरुष Anthropomorphic वन जाता है । जैनाचार्य प्रमादन्द्रने कहा है—

" क्षानचिक्षीर्थाप्रयत्नाघारता हि कर्तृता न स्वारीरेतरता इत्यप्यसंगतं, रारीराभावे तदाधारत्वस्थाप्यसंमवात्,मुकात्मवत्-"

अर्थात् यदि ईश्वरको जगकर्ता माने तो उसे गरीरधारी मानना पड़ेगा, क्यों कि शरीरके विना जगतके समान बृहद् सावयव पदार्थ बन ही नहीं सकता। नैयायिक कहते हैं कि शरीरकी ऐसी कोई विशेष आवश्यकता नहीं है, जगत्रचना संबन्धी ईश्वरके ज्ञान, चिकीर्षा और प्रयत्न हीं पर्याप्त है। जैनिक पास इसका भी उत्तर है। वे कहते हैं कि गरीर हो न हो तो ज्ञान, चिकीर्षा और प्रयत्न कहां रहे हैं मुक्तात्माक समान ईश्वर यदि शरीर रहित हो तो उसमें प्रयत्नका होना समव नहीं है। ऐसा ईन्वर संसारकी रचना नहीं कर सकता। निष्कर्ष यह हुआ कि, ईश्वरको सृष्टिकर्ता मान छेनेसे उसे शरीरधारी मानना आवश्यक है और वह गरीरधारी हुवा तो वस हमारे जैसा मर्यादित और छोटा हो जायगा। ईश्वरने करुणासे प्रेरित होकर इस सृष्टिकी रचना की है, इस मतके सन्वन्धमे पाश्वाव्य निरीश्वरवावियोंके समान प्रमेयकमलमार्तण्डकार कहते हैं—

"न हि करुणायतां यातनाशरीरोत्पादकत्वेन प्राणिनां युःखोत्पादकत्वं युक्तम्—"

ईश्वर करुणामय है तो उसने ऐसा अर्रार क्यों यनाया है कि जिससे जीवको ऐसी ऐसी यातनाएं भोगनी पडे ?

'मनुप्यको संसारमें बहुविध दु.ख भोगने पड़ते है, इसके लिये सृष्टिकर्ता ईश्वर स्वयं उत्तरदाता है' - इस आक्षेपसे ईश्वरको मुक्त करनेके लिये थिईस्ट ( ईश्वरवादी ) कहते है कि, मनुष्य जैसा वोता है वैसा काटता है; मनुष्य स्वयं ही अपने दु:खके लिये उत्तरदाता है। ईश्वर तो मनुप्येंकि मुखके लिये निरन्तर प्रयत्न करता रहता है। ऐसा प्रबन्ध किया गया है कि ईश्वरीय व्यवस्थासे सदैव प्राणीको सुख ही मिले । मनुष्य अपने लोभ, छलकपट आदिके कारण दु ख, रोग, शोकमें फंस जाए तो ईखर क्या करे ! ईखरको बीचमें फंसानेकी आवस्यकता नहीं है। इस बचावको यथार्थ नहीं कहा जा सकता। क्यों कि हम अनेक बार सजन पुरुषको दु.ख और शोक-संतापके भारी भारते दबा हुवा देखते हैं। प्राचीन यहूदी कहते थे कि, ईस्तरने तो मनुष्योंके छिये साधारणतः सुखकी ही व्यवस्था की थी, परन्त मनुष्य सीधे रास्ते पर न चला । यह उन्टे रास्ते पर चला इसी लिये बाग-ए-अदनसे वहिष्कृत किया गया। इस अत्यन्त प्राचीन कालके पापका दंड मनुष्यजाति आज भोग रही है। इसी पापके परिणाम स्वरूप मनुष्य वंशपरम्परासे रोग, गोक, मृत्यु आदि यन्त्रणाएं भोग रहा है। कैसी विचित्र बात है । आदम और ईवके पापकी सजा, आदि-काल्से लेकर इस समय तक उनके वंशजोंको भोगनी पढ़ती है, इसमें <del>ई</del>स्वरकी करुणा कहां रही <sup>ह</sup> भारतवर्ष मनुष्य जातिके दुःख, कष्ट, जन्म भौर जरां मृत्युके संबन्धमे जो स्पष्टीकरण करता है वह कुछ युक्तिसंगत है। नैयायिक आदि भारतीय दार्शनिक मानते है कि सुखदु:ख जीवके अपने कमोंका परिणाम है। कर्मफल अथवा अटप्टके कारण जीव जन्म जन्मान्तरमें भोगायतन देहादि प्राप्त करके कर्मानुसार सुखदु:खादि मोगता है। ईस्वर करुणामय है तथापि जीवको अपने अटप्टके कारण दु:ख मोगने पड़ते है। नैयायिक इस विषयमें जो दलील देते है वह समझमें आने योग्य है। वे कहते है कि महामूत्तिद्से देह बनती है। परन्तु वह देह किस प्रकारके मोगोंके लिये अनुकूल हो, यह बात अटप्ट पर निर्मर है। महामूत और अटप्ट दोनों अचेतन है, अत एव महामूत और अटप्टकी सहायताके लिये, जीवको उसके कर्मका बदला देनेके वास्ते, एक सचेतन कर्तांकी आवश्यकता है। न्यायाचार्योके मतानुसार वह कर्ता ही ईस्वर है।

नैयायिकोंकी इस दलीलका जैन उत्तर देते है कि — ईश्वर करुणा-मय होने पर भी यदि जीवके दु:ख दूर न कर सके, मोगायतन देहादिका जाधार यदि अदृष्ट पर ही हो, तो फिर ईश्वर माननेकी आवश्यकता ही क्या रहती है ! जीव स्वकृत कमोंके कारण अनादि कालसे इस संसारमें मटकता है, विविध देह धारण करके कर्भफल भोगता है, बस इतना कह देनेसे ही सब मामला निवट जाता है । यदि यह कहा जाय कि एम्वेतन परमाणुओंसे सन्वेतन ईश्वरकी सहायताके बिना किस प्रकार देह धारण की जा सकती है, तो जैन इसके उत्तरमें कहते है कि कम पुद्गल है अर्थात् परमाणुओंका यह स्वभाव है कि जीवके रागद्देषानुसार कर्म-पुद्गल स्वयं ही जीवमें आश्रय प्राप्त करते है । और इसीसे भोगाय-तन देहादि होते हैं । सारांशतः जैन सिद्धान्तानुसार जगलब्रष्टा नहीं है; ईश्वर कर्ता नहीं हो सकता। तब फिर ईश्वरको क्या समझे?

पास्चाल्य विद्वानोंमें कुछ ऐसे दार्शनिक हैं जो यह मानते हैं कि सप्टा और जीवको भिन्न माननेसे सप्टा छोटा वन जाता है. अत एव वे ईख़रके अतिरिक्त अन्य किसी भी सत्ता या सत्वको नहीं मानते। ये दारीनिक "पान-थि-इस्ट" नामसे प्रसिद्ध है। प्राचीन प्रीक दारीनिक पामोनेडिस तथा ईलियाटिक संप्रवायके दर्शनमें 'पान-थी-इन्म'का भाभास पाया जाता है। ष्रेटोके सिद्धान्तोंको एरिस्टोटलने जो नवीन रूप दिया है उस मेंमी यह 'पान थी-इज्म' अथवा 'विश्वदेववाद' भरा है। मध्य युगर्मे आभारोइस वहुत प्रसिद्ध 'विस्वदेववादी' था । तत्त्वदर्गी-गिरोमणि स्पिनोजा वर्तमान योरुपके विश्वदेववादका वडा प्रवर्तक माना जाता है। सुप्रसिद्ध हीगेल, शोपनहार आदि जर्मन दार्शनिक 'पान-थि इस्ट ' माने जाते हैं। विस्वदेववादका मूल सूत्र यह है कि जीव या अजीव, जगतके समस्त पदार्थ एकान्त सत् हैं और सत्मात्र ईस्वरके विकास एवं परिणति स्वरूप है; ईस्वर सिवाय और कुछ है ही नहीं। पृथक् पृथक् जीव तुम्हें मछे ही दिखलाई दें, परन्तु मूर्ट्में तो एक ही हैं। ईस्वरकी सत्ताके कारण ही सब सत्तावान हैं, ईश्वरके प्राणसे ही सब प्राणवान् हैं। नस, एक ईश्वर ही ईश्वर है, और कुछ है ही नहीं। जगत् पृथक् है, एक अलग सत्ता है यह केवल भ्रम है।

भारतवर्षमें भी अति प्राचीन काल्से अद्देतवादी इसी प्रकार जगतके यदार्थसम्ह्की सत्ता तथा विविधताकी अवगणना करके "ब्रह्म सत्यं जगिनिध्या' का मन्त्र मुना रहे हैं। मायावाद ब्रह्माहैतवादका रूपान्तरमात्र है। इसके अनुसार ब्रह्म ही अखण्ड अद्वितीय सत् है; सत्तामात्र है"। जीव अजीव ये सब असत् है। केवल एक ब्रह्म ही सत् है। यदि कोई कहे "मैं हूं, वह है. तुन हो" तो यह सब अविधाविलास है। वास्तवमें तो न तो 'मैं' ही कुल है, न 'तुम' है और न 'वह' ही है। यदि कुल है तो बस 'एकमेवादितीयस्' ब्रह्म ही है। यह नित्य-निरंजन ब्रह्म मायाके प्रतापसे ब्रह्माण्डके 'ईश्वर क्ष्मिन प्रतीत होता है।

## यो लोकत्रयमाविश्य विमर्त्त्रव्यय ईदवरः।

और यही नित्य-निरंजन, अद्वितीय ब्रह्म, अविद्याने कारण विविध नाम तथा रूपवाला होकर वहु जीव रूपमें अतीत होता है। वास्तवमें तो केवल ब्रह्म ही है। मायाने आवरणमेंसे इसको देखते है तो यह ईस्वर अतीत होता है; और अविद्याने अन्यकारमें इसे देखते है तो यह 'एकमेवाद्वितीयम्' अनन्तविध और अनन्तसंख्यक जीवरूप दीखता है। जीव स्वयं ही ईस्वर है, जीव स्वयं ही ब्रह्म है।

पान-धि-इन्मके युक्तिवादके दोष बहुतसे दार्शनिकोंने खोज निकाले हैं। जगतकी वस्तुओं और भावनाओंका स्वरूप निर्णय करना ताबिवयाका उदेश्य है। इस प्रकारके प्रयत्नोंसे दर्शनका जन्म होता है। विखदेववाद जगतकी प्रकृतिका निर्णय करनेके बदले जगतको ही समूल उखाड़ देता है। इसकी की हुई संसारकी न्याख्या कितनी विचित्र है। यह तो संसारकी वस्तुओं और भावनाओंकी सल्यताका स्वीकार करनेसे भीं इन्कार करता है। यह बात कीन मानेगा? जगतके इतने पदार्थोर्में किसी प्रकारका रूपमेद नहीं है, सब ही किसी एक महासत्ता (Pure Being) के विकासमात्र है, सब एक है—यह सिद्धान्त क्या प्रत्यक्षविरुद्ध सा प्रतीत नहीं होता? जीवोंमें कुछ मेद न हो, वस्तुत: समस्त जीव किसी एक महासत्ताके विकासमात्र हों तो फिर 'स्वाधीन इच्छा' (Freedom of will) तो कुछ वस्तुहीन रही? तव तो जीव जो अच्छे बुरे कर्म करेगा, उसके छिये कोई उत्तरदाता हो न होगा। और जब पाप पुण्य ही न रहा तो फिर मुक्तिकी बात ही क्या की जाय?

प्राचीन कालमें भारतमे जैनाचार्योंने त्रहाहैतवादियोंको कुछ ऐसे ही उत्कट उत्तर दिये हैं। वे कहते हैं — "यदि आप जगतको एकान्त असत् अथवा काल्पनिक सत्ताके समान मानते हों तो फिर आपकी अपनी सत्ता भी नहीं रहती। आप जो कहते हैं कि जगत् सत् पदार्थ जैसा केवल दीखता ही है, वास्तव में नहीं है, इसके यथेष्ट प्रमाण आप नहीं दे सकते, अत एव आपका कहना माना नहीं जा सकता। जगत् सत् है यह बात तो प्रत्यक्ष ज्ञानसे भी सिद्ध होती है। जगतकी अनेकानेक वस्तुएं और विविधता आप प्रत्यक्ष आंखोंसे देख सकते हैं। सांखसे दीखने पर भी न माना जाय, यह बात आप किस आधार पर कहते हैं! त्रहारूप आत्मा यदि सत् पदार्थ हो तो वहाके समान सदरूप प्रतीयमान मावसमूहको असत् क्यो मानें!" पाश्चात्य दार्श-निकींक समान जैनाचार्य भी कहते, थे कि, यदि जीवकी विविधता स्वीकार न करें तो फिर मुक्तिका प्रश्न हल नहीं हो सकता। क्यों कि अगर समस्त जीव वस्तुतः एकान्त अभिन्न हों तो एक जीवके सुलमें सब जीवोंको सुली होना चाहिये। और इसी प्रकार एक जीवके दुःलमें समस्त जीवोंको उतना ही दुःख होना चाहिये। परन्तु न तो ऐसा होते हुवे देखते ही है और न अनुमव ही करते है। यदि ऐसा ही होता तो एक जीवके मोक्ष प्राप्त करने पर सब जीव मोक्षको प्राप्त हो जाएं। अथवा जब तक एक भी जीव वन्धनमें पड़ा हो तब तक अन्य जीव भी मुक्त नहीं हो सकते। जैन कहते है कि ब्रह्माद्देत मत स्वीकार कर लिया जाय तो बन्ध, मोक्ष और धर्माधर्म आदि केवल अर्थहीन शब्द रह जाएं। जीव स्वयं ही ब्रह्म हो तो फिर बन्च, मोक्ष या धर्माधर्म आदि कुल भी नहीं रहता।

बन्ध, मोक्ष तथा धर्माधमेक विषयमें अहैतवादी कहना चाहते हैं कि, जीवोमें परस्पर पारमार्थिक प्रभेद न सही, परन्तु व्यवहारतः एक जीव दूसरे जीवसे मिल है, अत एव एक जीवके मोक्ष जाने पर दूसरे जीव अपनी अपनी वन्धन दशाका उपमोग करते है। पारमार्थिक दृष्टिसे शुद्ध, सुक्त ब्रह्मके साथ जीवका अमेद होने पर भी वह व्यावहारिक दृष्टिसे शुद्ध, मुक्त ब्रह्मके साथ जीवका अमेद होने पर भी वह व्यावहारिक दृष्टिसे श्रद्धसे मिल और अमुक्त है। शाक्षोमें वर्णित विधि नियम पालन करनेसे वन्धनग्रस्त जीव ब्रह्मके सानिव्यमें पहुंच सकता है, यही हमारे कथनका तात्पर्य है। इस प्रकार अहैताचार्य व्यवहारापेक्षासे वंध और मोक्षकी वालिकता प्रतिपादित करते हैं। यही नहीं, अपितु शाखोक आचार, नियम, विधि आदिकी आवश्कता भी बतलाते है। इसके उत्तरमें जैनाचार्य कहते है कि, वेदान्ती व्यवहारदृष्टिसे जो वात कहते हैं उसीसे यह तो सहज ही सिद्ध हो जाता है कि वस्तुतः जीव असंख्य और

परस्पर भिन्न हैं। वे अनादि कालमें बंधनग्रस्त है और सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान तथा सम्यक्चारित्रके बिना जीवकी मुक्ति नहीं हो सकती। एक प्रकारमें जीव को विविधता, अनादिवद्धता और मुक्ति सम्बन्धी शक्यता इन अद्वेत वादियोंको भी स्वीकार करनी पड़ती है। परन्तु वे यह कहकर अलग हो जाते है कि यह सब व्यवहारदृष्टिसे ही होता है। जैन पिष्डत कहते हैं — "जीव बहुत हैं, अनादिवद्ध हैं और मुक्ति प्राप्त करनेकी उनमें योग्यता है; यह स्वीकार करनेके पश्चात् तो कुछ विशेष कहनेकी वात ही नहीं रहती। ब्रह्म एक है, अद्वितीय है, यह सब तो वागाडम्बर है, क्यों कि इसके समर्थनमें आप कोई अच्छी युक्ति नहीं दे सकते।"

सारांशत जैन दृष्टिमें एक अदितीय सत्य स्वरूप कोई ब्रह्म नहीं है और न ही ईस्वर ब्रह्म है ।

### तब ईश्वर क्या है?

मध्य युगमें, खुरोपमें ईसाई लोग ईस्वरको अधिकांशमें 'पूर्ण सत्व ' (Perfect Being) अथवा जगत्पिता स्वरूप वतलाते थे। इन 'पूर्णसन्त्व' वादियोका युक्तिवाद ontological Argument नामसे प्रसिद्ध है। सेट ओगस्टिन कहता है "मनुष्य — बन्धन दशा-युक्त मनुष्य, अल्पज्ञ तथा मोहके वशीभूत मनुष्य — पूर्ण सत्यकी घारणा कर सके यह किस प्रकार संभवित है! जगतके पीछे सत्यके पूर्ण आदर्शरूप, आधाररूप 'पूर्ण सन्त्व' है, इसी लिये पामर मनुष्य सत्यका साक्षात्कार कर सकता है। यह 'पूर्ण सन्त्व' ही प्रसेश्वर है।"

एक अन्य दर्शनकार आन्सेत्म भी इसी प्रकार कहता है - "सत्

पदार्थ-समृह्में एक कम दिखलाई देता है। व्यक्तिसे जाति और जातियोमें भी उच, उचतर, उचतम 'इस प्रकार तारतम्य देखा जाता है। इससे सिद्ध होता है कि कोई एक परिपूर्णतम सत्त्व है, जो सभी जातियों पर अधिकार रखता है।" इस युक्तिके आधार पर यह दर्शनकार 'जातिशिरोमणि, परिपूर्णतम सत्त्व 'को ईस्वर बतलाता है। यह असत् हो तो फिर 'पूर्णतम सत्त्व ' कुछ हो ही नहीं सकता। कारण कि 'सत्' न हो तो फिर 'पूर्णतम सत्त्व ' का होना ही कब सम्भव हो सकता है।

वर्तमान युगके आरम्भभे दार्शनिक डेकार्टने भी न्यूनाधिक अंशमें 'पूर्णसत्त्वाद 'का हो प्रचार किया है। वह कहता है कि, मनुष्यकी विचारधारामें पूर्ण सत्त्व सम्बन्धी धारणाको स्थान है। यह धारणा कहांसे आई! मनुष्य स्वयं तो अपूर्ण है अत एव वह स्वयं पूर्ण सत्त्वकी धारणाका उत्पादक नहीं हो सकता। अत एव एक परिपूर्ण सत्त्व है, इसी लिये मनुष्यके मनमें सदैव ऐसी धारणा वर्तमान रहती है। यह परिपूर्ण सत्त्व ही ईस्वर है।

अन्य कुछ दार्शनिकोंने मी किसी न किसी रूपमें इसी विचारको पुष्ट किया है। सब यही कहते है कि मनुष्य अपूर्ण है, पामर है, सीमा-बद्ध है, अज्ञानान्यकारमें मटकता है, इन सबसे पर एक महान् महिमामय ईस्तर है, जो हर प्रकारसे पूर्ण, महान्, असीम और ज्ञानरूप है।

ऐसा प्रतीत होता है कि अत्यन्त प्राचीन कालमें भारतमें "पूर्ण-सत्त्वाद"का प्रचार था। पुण्यसूमि भारतवर्ष अनेक स्वतन्त्र विचारको की जन्मसूमि है। यह सर्वथा सम्भव है कि अति प्राचीन कालमें यहां "पूर्णसत्त्ववाद" जैसे मतमतान्तरोका जन्म और उनका पालन पोषण हुवा हो। योगदर्शनकार स्पष्ट ही कहता हैं---

"क्रेशकर्मविपाकाश्येरपरामृष्टः पुरुपविशेष ईश्वरः। तत्र निरतिशयं सर्वेद्यत्ववीजम्। स पूर्वेपामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात्॥"

-समाधिवाद २४-२६।

अर्थात् एक ऐसा महापुरुष है जो क्लेग, कर्म, कर्मफल तथा प्रष्टित आदिसे सर्वधा अस्पृष्ट है। वहीं ईस्तर है। पूर्ण सर्वज्ञत्ववीज उसमें विद्यमान है, वह कालसे भी अनवच्छित्र है और पूर्वाचार्योका भी गुरु है।" भारतीय 'पूर्णसच्चवाद 'का यह स्वरूप है।

पत्तक्षिका मत है कि श्रेष्ठमें श्रेष्ठ, महानमें महात् और प्राज्ञमें भी प्राज्ञ जो महापुरुष है वही ईश्वर है। वृत्तिकार भोजराज कहता है—

"हप्टा श्वल्पत्वमहत्त्वादीनां धर्माणां स्नातिशयानां काष्ठाः प्राप्तिः। यथा परमाणावव्यत्वस्य, स्नाकाशे महत्त्वस्य। पर्व क्षाना-व्योऽपि वित्तधर्मास्तारतम्येन परिहर्यमानाः केविन्नर्तिशय-लामापाद्यन्ति। यम् वैते निरतिशयाः स्न ईश्वरः।

अर्थात् अल्पल, महत्त्व आदि धर्मोमें तारतम्य देखा जाता है।
परमाणु सूक्समें सूक्स और आकाश महानमें महान् है। इसी प्रकार ज्ञानादि
चित्तधर्मोमें भी तारतम्य देखा जाता है। अत एक कोई एक ऐसा सल्व
है कि जहां उत्कर्षकी अन्तिम सीमा आ जाती है। जिस महापुरुषमें
सर्व ज्ञानादि गुण उत्कर्षकी पराकाष्ठाको पहुंचे हुवे होते हैं वही
ईश्वर है।

पारचात्य दार्शनिक महाबुद्धिशाली कांट ' पूर्णसत्त्ववाद ' के दोष इस प्रकार वतलाते है — " आपके मतमें पूर्णसत्त्व सम्बन्धी घारणा जसक हो तो कोई हर्ज नहीं, अथवा अनुमान आदिकी सहायतासे आप पूर्ण-सत्वके सिद्धान्तको स्वीकार करें, यह भी ठीक है, परन्तु वास्तविक जगतमें सचमुच कोई व्यक्ति पूर्णसत्त्ववाली है — पुरुषप्रधान है — यह किस प्रकार कहा जा सकता है ! आपकी मनकी धारणा कल्पनामात्र नहीं है, यह आप कैसे कह सकते है ! आपके पास प्रमाण या युक्ति क्या है ! "

प्राचीन भारतमें प्रधानतः योगदर्शन-कथित ईश्वरवादके सामने इसी प्रकारका विरोध उत्पन्न हुवा था। भोजवृत्तिमें इसका आभास पाया जाता है—

"यद्यपि सामान्यमात्रेऽनुमानस्य पर्यवसितत्वात् न विशेषावगतिः संभवति, तथापि शास्त्रादस्य सर्वज्ञत्वाद्यो विशेषा अवगन्तव्याः।"

" ज्ञानादिके तारतम्यसे निरितशय ज्ञानके आधाररूप ईश्वरका जो अनुमान किया जाता है वह एक निर्विशेष सामान्यकी उपलब्धिके अतिरिक्त और कुछ नहीं है। ईश्वरके किसी विशेष गुणका परिचय नहीं मिल्ला।" पारचात्य दार्शनिक कान्ट भी यही बात कहता है। मोज-राज मानता है कि शास्त्रोंकी सहायतासे ईश्वर सम्बन्धी विशेष ज्ञान प्राप्त हो सकता है। कान्ट भी इतनी वात तो स्वीकार करता ही है।

सांख्य और योगदर्शनमें मौलिक मेद नहीं है। तथापि कपिल सान, पतञ्जलिक ईस्वरवादको स्त्रीकार नहीं करते। वे स्पष्ट कहते हैं—

" इंश्वरासिद्धेः।" विषयाध्याय ९०।

प्रमाणोंसे ईश्वर सिद्ध नहीं हो सकता । पतक्षित्रिके समान जैनाचार्य भी एक अद्वितीय ईश्वरका स्वीकार नहीं करते। तव ईस्वर है क्या ?

कान्टके आक्षेपका उत्तर देते हुवे हीगछ आदि दार्शनिक कहते हैं कि, विज्ञानके साथ यथार्थ—प्रकृत सत्ताका विरोध मानना ठीक नहीं है। Real is rational और Rational is real: जो विज्ञानदृष्टिसे स्पष्ट समझमें आने योग्य है वह वस्तुतः सत्य है। अब यदि पूर्ण सत्व, सर्वज्ञ विज्ञान दृष्टिसे समझमें आता हो तो, सर्वज्ञ पुरुष वस्तुतः हो सकता है, यह मानना ही पढ़ेगा। ऑगस्टिन मी कहता है "असत्य, केवल सत्यका विकारमात्र है। असत्य ही सत्यस्वरूप ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध करता है। मनुष्यका ज्ञान मर्यादत है परन्तु मर्यादा हो सर्वज्ञवको सिद्ध करता है।

ईस्वरके सम्बन्धमें जनोंका कहना भी इसी मतलवका है। अनादि कालके कर्मयन्धनके योगसे जीव अल्पज्ञ है। ज्ञानावरणीय कर्मोंके कारण इसका जान ढका रहता है। इस आवरणके दूर होते ही जीव अनन्त ज्ञानका अधिकारी हो जाता है—सर्वज्ञ हो जाता है। और जो महापुरुष इस कर्मयन्धको तोडकर मोक्षको प्राप्त हुवे है वे सब सर्वज्ञ थे—है। कर्म जीवके मूल स्वभावका वाधक है। कर्मबन्धनके कारण ही जीव अल्पज्ञ रहता है। यह बन्धन ट्रटते ही जीव अपनी स्वामाविक ज्ञान-द्या प्राप्त कर लेता है। सारांत्र यह है कि जीवोका वंधन, जीवोका मर्यादित ज्ञान यह सिद्ध करता है कि जीवोकी मुक्ति और सर्वज्ञता संमव है।

जीवों की संस्था असीम है। प्रत्येक जीव कर्मबद्ध और अन्यज्ञ हैं: जिस कण इस बन्धनडमा और अन्यज्ञतासे छूटे उसी दम वह सुक और सर्वज्ञ हो जाय। यदि यह बात समझमें आती हो तो निश्चय जानना चाहिये कि एक ईश्वर सर्वतो मुक्त—सर्वज्ञ है, ऐसा नहीं अपितु प्रत्येक मुक्त जीव सर्वज्ञत्वका अधिकारी है यही सिद्धान्त युक्तियुक्त है।

मुक्तिपद-प्राप्त जीव सर्वज्ञ है । सर्वज्ञ ही ईश्वर है । जैनाचार्योंका यही मत है ।

् मीमांसक इस सर्वज्ञत्ववादका इन्कार करते है । वे कहते हैं कि सर्वज्ञता असंभव वस्तु है—

> सर्वेद्यो दश्यते तावन्नेदानीमस्मदादिभिः। दृष्टो न चैकदेशोऽस्ति छिङ्गं वा योऽनुमापयेत्॥ न चागमविधिः कश्चिष्ठित्यः सर्वेद्ववोधकः। न च मन्त्रार्थवादानां तात्पर्यमवकल्पते ॥ न चान्यार्थप्रधानैस्तैस्तद्स्तित्वं विधीयते। न चानुवादितुं शक्यः पूर्वमन्यरवोधितः॥ बनादेरागमस्यार्थो न च सर्वेज्ञ आदिमान्। कृत्रिमेण त्वसत्येन स कथं प्रतिपाद्यते ?॥ अय तद्वचनेनेव सर्वक्षोऽन्यैः प्रतीयते। प्रकरपयेत् कर्थं सिद्धिरन्गोन्याश्रययोस्तयोः ॥ सर्वेश्रोकतया वाक्यं सत्यं तेन तदस्तिता। कथं तदुभयं सिद्ध घेत् सिद्ध मूटान्तराहते॥ असर्वेद्वप्रणीतान्तु वचनान्मूलवर्जितात्। सर्वश्रमवगच्छन्तः स्ववानयात् किन्न जानते ॥ सर्वेद्वसदरां कञ्चिचदि पश्येम संप्रति। उपमानेन सर्वन्नं आनीयाम ततो घयम्॥

उपदेशो हि मुद्धादेर्धमाँऽघमादिगोचरः। अन्यथा नोपपरात सार्वश्चं यदि नामयत्॥ मुद्धादयो हावेदशास्तेषां वेदादसम्मयः। उपदेशः कृतोऽतस्तैन्यांमोहादेश केवलात्॥ ये तु मन्वाद्यः सिद्धाः प्राधान्येन त्रयीविदाम्। त्रयीविद्याधितग्रन्थास्ते वेद्यमयोक्तयः॥

भावार्थ-प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान और अर्थापचि प्रमाण-पञ्चक्रसे सर्वज्ञका अस्तित्व सिद्ध नहीं होता। प्रत्यक्षसे तो केवल निकट-वर्ती पदार्थ ही देखे जाते हैं। अनादि, अनन्त, अतीत, अनागत, वर्तमान सूक्सादि स्वमावविभिष्ट समस्त पदार्थ किस प्रकार प्रत्यक्ष हो सकते हैं वि जब जब कि समस्त पदार्थीका ज्ञान प्रत्यक्ष रूपसे होना संभव नहीं है तब सर्वज्ञता रूप ज्ञान और सर्वज़ पुरुष भी किस प्रकार प्रत्यक्षके विषय हो सकते है। जैसे प्रत्यक्ष द्वारा सर्वज्ञताका बोघ नहीं हो सकता उसी प्रकार सर्वज्ञको भी उपलब्ध असम्भव है। चनुमानसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्यों कि अनुमान प्रमाणका आधार हेतु तथा साध्यके अविनासाव संबन्ध पर है। यहां सर्वज्ञ साध्य है। इस साध्यके साथ किसी भी हेत्का ऐसा संबन्ध नहीं दीखता कि जिससे सर्वज्ञका अनुमान हो सके। अत एव अनुमानसे भी सर्वेज्ञको सिद्धि नहीं हो सकती। सर्वज्ञको सिद्ध करनेके टिये आगम-प्रमाण काममें नहीं आ सकता, क्यों कि प्रथम प्रश्न ही यह होता है कि सर्वज्ञ-प्रतिपदिक आगमको आप नित्य मानेंगे या अनित्य? नित्य सागम-प्रमाण एक भी नहीं है। और यदि कोई हों तो वह अप्रमाण है, क्यों कि "अप्रिष्टोमेन यजेत" इत्यादि विधिरूप वचन ही प्रमाणरूप है। अब यदि यह कहा जाय कि सर्वज्ञ-प्रतिपादक आगम अनित्य है तो दूसरा प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि इन अनित्य आगमोंका प्रणेता कौन है ! यदि इन आगमोंका प्रणेता सर्वज्ञ ही हो तो ये प्रमाण अन्योन्याश्रय दोषसे दूपित हो जाते है। सर्वज्ञने आगम-रचना की और इन्हीं आगमोंको सर्वज्ञके प्रमाणस्वरूप माना जाय, यह अन्योन्याश्रय दोष है। और यदि यह कहो कि किसी असर्वज्ञ पुरुपने आगम रचना की है तो फिर इसका कुछ मृल्य ही नहीं रहता। निष्कर्ष यह कि सर्वज्ञकी सिद्धि न तो आगम ही से होती है और न उपमान ही से सर्वज्ञता सिद्ध होती है, क्यों कि सादस्य ज्ञानसे ही उपमानकी उत्पत्ति होती है। और सर्वज्ञके समान अन्य कोई वस्त्य विस्त्रकाई नहीं देती अत एव उपमानके द्वारा सर्वज्ञकी सिद्धि होना असम्भव है। अर्थापत्तिसे भी सर्वज्ञता सिद्ध नहीं होती, क्यों कि सर्वज्ञको खीकार न करनेसे किसी ज्ञात प्रार्थिको अस्वीकार करना नहीं पड़ता।

यह तर्क करनेकी भी आवश्यकता नहीं है कि, यदि सर्वज्ञता न हो तो फिर बुद्ध और मनुके समान धर्मोपदेशक कैसे हो सकते हैं ? इसके उत्तरमें मीमांसक कहते है कि, वेद ही सब धर्मोंका मूल है। इसने धर्माधर्मका उपदेश दिया सही, परन्तु वह अवेदज्ञ था इस लिये उस उपदेशमें व्यामोहके अतिरिक्त और कुछ नहीं है। इस उपदेश-कव्से उसका सर्वज्ञ होना सिद्ध नहीं होता। मनुने धर्माधर्म विषयक उपदेश किया है, परन्तु वह सर्वज्ञ नहीं था। बुद्ध और मनुके उपदेशमें सर्वज्ञताकी कोई वात नहीं दिखलाई देती।

कोई ऐसा कहने चाहे कि वर्तमान कालमें सर्वज्ञताका प्रतिपादन न

हो सके तो इससे क्या हुवा, मृत या भविष्य कालमें कभी सर्वज्ञता अवस्य सिद्ध हो सकती है। मीमांसकोंके पास इसका भी उत्तर है। वे कहते है कि, मृत या भविष्यसे यदि कोई सर्वज्ञता प्राप्त करनेवाला होगा तो वह भी हमारे ही समान ज्ञान और इन्डियोंका अधिकारी होगा न है जो वस्तु आज हमारे लिये असंभव है वह भृतकालमें या भविष्यमें भी अन्य के लिये कैसे सम्भव हो सकती है है मीमांसक यह भी कहते हैं कि, यदि सर्वज्ञका अर्थ पदार्थमात्रका ज्ञाता हो तो यह बात भी मानने योग्य नहीं है । यदि यह कह जाय कि वह समस्त पदार्थोंको प्रत्यक्ष रूपसे जान लेता है तो धर्मादि स्ट्स विषय उसके ज्ञानके बाहर ही रहेंगे। तो फिर हममें और सर्वज्ञमें मेद क्या रहा है एक और वात भी याद रखनी चाहिये कि अनुमान और आगमसे जो ज्ञान प्राप्त होता है वह अस्पष्ट होता है। सर्वज्ञको ऐसा अस्पष्ट ज्ञान महीं हो सकता, ऐसे अस्पष्ट ज्ञानवालेको सर्वज्ञ नहीं कह सकते।

सर्वज्ञताका अर्थ क्या है ! यदि यह कहो कि पदार्थमात्रकें ज्ञानको ही सर्वज्ञता कहते हैं, तो दूसरा प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि, इस प्रकारका पदार्थमात्रका ज्ञान होना किस प्रकार सम्भव है ! यदि कहा जाय कि क्रमश —धाम धाम—सन पदार्थोंका ज्ञान हो सकता है तो यह युक्ति भी उहर नहीं सकती, क्यों कि भूतकालमें, वर्तमान कालमें और मिन्य कालमें जिन पदार्थोंको उत्पत्ति हुई है, हो रही है और होगी उनकी संख्याका पार नहीं पाया जा सकता। उन्हें धोमे धीमे (क्रमशः) जाननेका यत्न किया जाय तो वह ज्ञान अपूर्ण ही रहेगा। यदि यह कहो कि सर्वज्ञको समस्त परार्थोंका ज्ञान युगपत्रूपरे (एक साथ)

### ईश्वर क्या है!

होता है तो यह कथन भी यथार्थ नहीं है; क्यों कि शोतोष्ण आदि पदार्थ तो एक दूसरेके विरुद्ध हैं। ऐसे विरोधी पदार्थोंका ज्ञान एक ही समयमें किस प्रकार प्राप्त हो सकता है! यदि कोई कहे कि मुख्य पदार्थोंका ज्ञान होनेसे उसीमें सब कुछ आ जाता है तो यह भी ठीक नहीं है, क्यों कि अवशिष्ट पदार्थोंके ज्ञान विना उसे सर्वज्ञ नहीं कह सकते। गीमांसकोंके कथनका मुख्य आशय यही है कि सर्वज्ञता असम्भव है।

भव जैनाचार्य इसका युक्ति और प्रमाणपुरःसर उत्तर देते हैं। वे कहते हैं—

चशुमें देखनेकी शक्ति है, परन्तु वह शक्ति अन्धेरमें कुछ काम नहीं देती, वह अव्यक्त रहती है। प्रात काल जब पूर्व दिशामें भगवान् अंशुमालीकी किएों प्रकट होती है, रात्रिका अन्धकार विलीन हो जाता है तब नेत्रोंकी रूपप्रहण करनेवाली शक्ति काम करने लगती है। उस समय आस-पासके पदार्थ देखे जा सकते हैं। आत्माका व्यापार भी इसी प्रकारका है। जगतके सभी पदार्थ देखनेकी (जाननेकी) उसमें शक्ति है, सर्वज्ञता सकता है। परन्तु अनादि ज्ञानवरणीयादि कमींके संयोगसे वह वैसे हो पड़ी रहती है। इसका सर्वज्ञत्वस्वमाव अपरिस्फुट रहता है। प्रस्कृ तपस्यासे जब जीवका कर्ममल जल जाता है तभी आत्मा अपने श्रद त्वभावको—सर्वज्ञताको प्राप्त होता है। यह बात समझमें भी जासानीसे आ सकती है।

· पदार्थमात्रको ग्रहण करनेकी शक्ति तथा स्वभाव आत्मामें है या <sup>नहीं</sup>, इस विषयमें विवादको आवश्यकता नहीं है। यह तो स्वयं मीमांसक भी मानते हैं कि व्याप्तिज्ञानसे भूत, भिवण्य, वर्तमान, दूर, धनागत व्यदि सभी विषयोंमें प्रतीति-सी उत्पन्न होती है। वे यह भी स्वीकार करते है कि आगमप्रमाणके आधार पर भूत, भिवण्य तथा दूर दूरके पदार्थोंको उपलब्धि हो सकती है। इसका अर्थ यही है कि जीवमें समस्त पदार्थोंको जान छेनेको शक्ति है। मीमांसकों द्वारा स्वीकृत आगमप्रमाण स्वयं ही पर्याप्त है।

जैन कहते हैं कि समस्त पदार्थीका ज्ञान प्रत्यक्ष रूपसे नहीं हो सकता, ऐसा मान लेना नहीं चाहिये। हमारी प्रत्यक्ष इन्द्रिय अनिन्द्रिय है अर्थात् उसे मनकी अपेक्षा रहती है। यही कारण है कि यह बहुत थोड़े और स्यूल पदार्थोंका ही महण कर सकती है। योगियोंकी प्रत्यक्ष इन्द्रिय-को मनकी अपेक्षा नहीं रहती, जिससे वे बहुतसे अतीन्द्रिय सूर्स पदार्थोका अवलोकन कर सकते है। जिनका कर्भ-मावरण हट चुका है ऐसे महापुरुषके प्रत्यक्ष ज्ञानमे यदि विस्वके समस्त पदार्थ हस्ता-मलक हों तो इसमें शंकाकी क्या बात है र रामयगादिमें लिखा है कि, वैनतेय, सैकड़ों योजन दूरकी वत्तुओंको प्रत्यक्ष देख सकता था । चील आदि पक्षी बहुत दूरकी वस्तुओंको, पासमें हुई वस्तुओंके समान देख सकते हैं। हममें इस समय प्रत्यक्षराक्ति मर्यादित है, सही; परन्तु उसमें भत्यधिक शक्ति भरी हुई है इसका कौन इन्कार कर सकता है ! मुख्य वात यही है कि आवरणोत्पादक — प्रतिवन्ध करनेवाले — कर्म दूर होने चाहिये। कर्म बळग होते ही प्रत्यक्ष ज्ञानरूपी सूर्य चमकते छोगा।

जैनाचार्योका मत है कि आगम भी सर्वज्ञताको सिद्ध करता है, उसमें अन्योन्याश्रय या अनवस्था दोष नहीं है। सर्वज्ञा आगम-प्ररूपक होता है और आगमका आंश्रय छेकर अन्य सर्वज्ञ होते हैं। इस प्रकार विजाक्कर न्यायसे आगम और सर्वज्ञकी परम्परा चलती है। सर्वज्ञ-प्रणीत आगम प्रमाण है और आगम-प्रदर्शित सर्वज्ञक मी सत्य एवं सिद्ध है। हम आगम अथवा अनुमानसे जो ज्ञान प्राप्त करते हैं वह अस्पष्ट होता है, इसंका कारण हमारा कर्ममल है। यह मल जब घुल जायगा तब मर्वज्ञक स्वतः प्रकट हुवे बिना न रहेगा। आवरणका क्षय होते ही सर्वज्ञ अर्हत् एकसाथ समस्त पदार्थ जान सकता है। उसे कमशः—धीमे धीमे—जाननेकी आवस्यकता नहीं होती। उसे एक ही क्षणमें परस्परविरोधी समत्त पदार्थोंका ज्ञान हो जाता है। सर्वज्ञमें सदैव—प्रतिसमय—समत्त पदार्थोंका ज्ञान हो जाता है। सर्वज्ञमें सदैव—प्रतिसमय—समत्त पदार्थोंका ज्ञान रहता है। सर्वज्ञ अर्हत् प्रक्षीणमोह होता है। उसे किसी भी वस्तुकी अभिलाषा—किसी वस्तुका मोह—नहीं होता। वह पूर्णतः बीतराग होता है। वस्तु-स्वरूपके ज्ञानमें रागद्देष उसे किसी प्रकारकी वाघा नहीं पहुंचा सकते।

जैनाचार्योका अभिप्राय यह है कि, आज हम असर्वज्ञ—इसस्य हैं। इसीसे प्रकट होता है कि कोई ऐसा आवरण है जो सर्वज्ञताको रोक्ता है। आवरणके दूर होते ही सर्वज्ञतारूप सूर्य अवस्य प्रकट होगा। यदि सर्वज्ञताको स्वीकार न करे तो असर्वज्ञतासे भी इन्कार करना पडता है।

मीमांसक कहते हैं कि आगम अपौरुपेय हैं। सर्वज्ञ पुरुष आगम-निर्माण कर ही नहीं सकते, क्यों कि सर्वज्ञमें दाजी होना असम्भव हैं। इसके उत्तरमें जैनाचार्य कहते है कि, दाजी और सर्वज्ञता परस्पर— क्तिजों नहीं है। सर्वज्ञ वक्ता और आगम-प्रख्पक हो सकता है।

Y

आगम अपौरुपेय नहीं है। सर्वज्ञके अभावमें तो आगम भी अप्रमाण माना जायगा। आगममें सर्वज्ञ महापुरुपकी वाणी न हो तो वह (आगम) भी गुण-रहित ही भाना जायगा। जैन छोग मीमांसकोंके आगमको नहीं मानते तथापि वे वेदवाक्य उद्धृत करके सिद्ध करते है कि वेद भी सर्वज्ञकी सत्ता स्वीकारता है—

"विश्वतश्चसुरुत विश्वतो मुखो विश्वतो बाहुरुत विश्वतःपात् स वेचि विश्वं न हि तस्य वेचा तमाहुरम्यं पुरुषं महान्तम्। हिरण्यगर्भे प्रकृत्यसर्वश्च —"

इस प्रकार सर्वज्ञको सत्ता समीको माननी पड़ती है। जैन सर्वज्ञको ईश्वर मानते हैं।

जैन दर्शन कहता है कि मुक्त जीव ही ईसर है। जैन दर्शनमें एक ही ईस्वर नहीं है। अनादि काल्से लेकर आज तक कितने ही पुरुषोंने मुक्ति प्राप्त की है और जैन दर्शनके अनुसार वे सब सर्वज्ञ तथा ईस्वर हैं। मुक्त जीवमात्र सर्वज्ञतादि कितने ही गुण-सामान्यके अधिकारी होते है। इस गुण-सामान्यकी दृष्टिसे जैन, कुछ अंशोर्मे एकेस्वरवादी है ऐसा भी प्रतीत होगा।

कर्मबन्ध दो प्रकारके हैं: (१) घाती और (२) अघातो। घाती कर्म आत्माके स्वाभाविक गुणका घात करते हैं। ये कर्म चार भागों में विभक्त है: (१) ज्ञानावरणीय, (२) दर्शनावरणीय, (३) मोहनीय और (४) अन्तराय।

ज्ञानावरणीय कमेके उदयसे आत्माका विशुद्ध ज्ञान आवृत होता है। दर्गनावरणीय कमेके उदयसे आत्माकी दर्गनशक्ति अवरुद्ध रहती है। मोहनीय कर्मके प्रतापसे विशुद्ध श्रद्धा-सम्यक्त, चारित्र-गुण विकसित नहीं होते और अन्तराय कर्म आत्माके स्वामाविक वीर्यादिको विकसित नहीं होने देता।

अधाति कर्मके भी चार मेद हैं (१) आयु, (२) नाम, (३) गोत्र और (४) वेदनीय। आयुः कर्म प्राणिकी आयुका निर्माण करता है। नामकर्मके योगसे प्राणी विविध शरीरादि प्राप्त करता है। गोत्र र्फिके योगसे मनुष्य उच्च या नीच गोत्रको प्राप्त होता है। और वेदनीय कर्मके प्रतापसे जीव सुखदु सादि सामग्री द्वारा आकुलता प्राप्त करके आत्माके अन्यावाघ गुणसे विमुख रहता है। जैनाचार्य कहते है कि, जब जीव मुक्तिसाधनाके मार्गमें जाता है, घोर तपरचर्या करता है, तब पिरणाममें चार धाति कर्मोंका नाश होकर उसे सर्वज्ञता प्राप्त होती है। सर्वज्ञताका दूसरा नाम केवलज्ञान है। केवली या केवलज्ञानीको जीवन्युक्त भी कह सकते हैं। जीवन्युक्त सर्वज्ञके दो प्रकार है: सामान्य केवळी और तीर्थिद्धर । जीवन्युक्त पुरुष गरीरधारी होने पर भी सर्वेज्ञ अथवा केवली होता है। सामान्य केवली महापुरुष अपनी मुक्ति सायते है, परन्तु तीर्थद्वर नामवाले पुरुषसिंह अपनी मुक्ति साधनेके मितिरक्त संसारी जीवोंको भी मुक्तिका — अशेष दु खक्लेशादिसे छुटकारा पानेका – मार्ग दिखलाते हैं। इनके उपदेशसे संसारी जीव तर जाते हैं, इसीसे वे तीर्थस्वरूप माने जाते है ।

जैन धर्मके ग्रन्थ तीर्थद्वर भगवानके स्तुति—स्तवनीरे मरे हैं ? तीर्थद्वर सद्धर्मका उपदेश करते हैं । वे जगल्ज्य है, अईत् है । साधु, सान्धी, श्रावक और श्रावका रूपी चतुर्विव संघकी स्थापना भी- वे ही करते हैं।

णहचतुघाइकस्मो, दंसणसहणाणवीरियमईश्रो। सुह्रदेहत्थो अप्पा, सुद्धो अरिक्षो विचिन्तिक्को॥

--- द्रव्यसम्बद् ५०।

वे अरिहन्त, जिनके चारों प्रकारके घातिकर्म नष्ट हो चुके हैं, जो अनन्तदर्शन, अनन्तसुख, अनन्तजान और अनन्तर्वार्यके अधिकारी हैं, वे ग्रुभ देहधारी हैं और वे ही ग्रुद्ध हैं। उनका चिन्तवन (ध्यान) करना चाहिये।

अर्हत देहचारी होने पर भी उन्हे किसी प्रकारकी आसक्ति नहीं होती। अत एव उन्हे अगरीरी भी कह सकते है। अर्हतकी देहकी उज्ज्वलताके सामने हजार सूर्यका प्रकाश भी पराभूत हो जाता है। इस्रदेव कहता है\*—

अरिहत सशरीरी हैं। उनकी संयोगि गुणस्यानमें स्थिति हैं। अतः उन्हें मन हैं, वाणी हैं, औदारिक देह हैं, आहारपर्याप्ति हैं। तरवार्य-सुत्रके "एकादशिकने ॥९—१९॥" सुत्रके अनुसार भूख हैं, प्यात हैं और रोग हैं। उन्हें अत्यय कर्मक अमान हैं अत आहार आदि मिठते हैं एवं वे आहार लेते हैं। उन्हें आहारसे निष्पन्न औदारिक शारीर हैं, सक्षण्यमनाराच नहनन हैं, हिंदेओना इडतर मिलान है, हिंदेगा हैं, सफेर गुन है, सफेर माम है, क्यात अन्तान सातों पातु हैं और दश प्रजीते रिन्छेर रूप मृत्यु भी हैं। परमार्थसे तीर्थकर भगान विना आनित्रन, आहर, निहान, विदार, उपदेश, प्रभोत्तर और जिसाप्रदान इन्पिट शरीर-प्याय सुन करते हैं।

<sup>\*</sup> यह मत ब्रह्मदेवजीका है, जो उपरुष्ध जिनागमके तीर्थंकर वर्णनसे भिक्ष है। जिनागर्नोमें तीर्थंकरोंका वर्णन निम्न प्रकार मिळता है-

ì

"निश्वयेनाशरीरोऽपि न्यवहारेण सप्तधातुरहितदिवाकर-सहस्रमाद्धरण्यमीदारिकशरीरित्वात् शुमवेहस्थः।"

निश्चयनयके अनुसार अर्हत् अशरीरी है; व्यवहारनयके अनुसार इनका शरीर अति पवित्र, सप्तधातुरहित तथा सहस्र सूर्योंकी कांतिके समान दीप्तमान् होता है अर्थात् वह बहुत ही शुद्ध होता है। इन्हें सूल, प्यास, भय, देव, राग, मोह, चिंता, जरा, रोग, मृत्यु, खेद, स्वेद, मद, अरित, विरसय, जन्म, निद्दा और विपाद—इन अठारह दोषोमेंसे कोई वोष स्पर्श नहीं कर सकता। अर्हत् वीतराग, अतिशुद्ध और निरंजन है।

बाह्यणधर्मावलंबी जिस प्रकार रामचन्द्रादिको अवतार मानते हैं, जिस प्रकार बौद्ध बुद्धको मानते हैं उसी प्रकार जैन लोग तीर्थ- इसको भानते हैं। पृथ्वीके पापभारको हटानेके लिये, सद्धमेंक पवित्र प्रकाण द्वारा अन्यकारको मिटानेके लिये, कल्प कल्पमें तीर्थकर जन्म लेते हैं। जब ये माताके गर्ममें आते है तो उनकी माताएं शुभ स्वम्न देखती हैं। तीर्थक्करोंक अवतार और जन्मामिषेकके समय एवं दीक्षा, केनलज्ञानप्राप्ति और निर्वाणके समय इन्द्रादि देवसमूह इनको बन्दना करने और महोक्त्याणरूप पूजा (अहाँ) प्राप्त होनेसे तीर्थक्कर "अईत" भी कहलाते हैं।

उन्हें मज्ञान, हिंसा, जूठ, चोरी, निज्ञा, क्रोघ, मान, माया, स्तेम, होस, राते, अरति, अरति, अर, क्रोच, ईर्ष्या, दम, क्रीडा और प्रेम (राग) इन विद्यास्में एक भी दोष छ सकता नहीं है। अर्हत बीतराम अतिशुद्ध एवं नित्तन हैं।

तीर्थद्वर, अनन्त दर्शन -ज्ञांन-सुख-वीर्थरूप अथवा अपायापगमादि चार अतिशयोंके अधिकारी होते हैं। 'अपायापगमातिश्वय' -तीर्थद्वर मगवानको किसी प्रकारका क्लेश परेशान नहीं कर सकता। ज्ञांनातिश्वय' - संसारके समस्त व्यापार इनके ज्ञानमें प्रतिफल्लित होते हैं। 'पूजातिश्वय' - तीनों जगतके जीव - मनुष्य, तिर्थेच और देव समी जीव - इनको पूजते हैं। 'वचनातिश्वय' - तीर्थद्वरोंका उपदेश संबको रुचिकर होता है, सबकी समझमें आता है और संबके लिये कल्याणकारी होता है।

तीर्थक्कर साक्षात् मगवान अथवा प्रत्यक्ष ईश्वर है। जैन साहित्यमें विश्वक्करोंके रूप, गुण और ऐश्वर्य सम्बन्धी बहुत बर्णन मिलता है। विश्वक्करांके रूप, गुण और ऐश्वर्य सम्बन्धी बहुत बर्णन मिलता है। विश्वक्कर जन्मसे ही मिति, श्रुत और अवधिज्ञानधारी होते है। (१) इनका शरीर जन्मसे ही अपूर्व कान्तिमान होता है। मिलनता इनसे दूर रहती है और जिस प्रकार पुष्पसे पराग उड़ता है उसी प्रकार भगवान तीर्थक्करके शरीरसे सुवास आती है। (२) तीर्थक्करके निःश्वासमें भी अत्यन्त माधुर्य और सौरभ होता है। (३) उनके शरीरका रक्त, मांस विश्वद्ध तथा सफेद होता है। (४) केवल्ज्ञान प्राप्त होने पर, उनका उपदेश सुननेके लिये प्राण्मात्र उत्कण्ठित हो जाते है। यह उपदेश-समा 'समवसरण' कहलाती है। (५) समवसरणमें देव, मनुष्य और तिर्थव भी आते है। सब अपनी अपनी जगह बैठते और उपदेश सुनते है। (६) तीर्थक्करकी माषा पशु—प्राणी भी समझते है। उनकी वाणी रस, माधुर्य और अर्थसे परिपूर्ण होती है। (७) अर्हत् दिव्य भामण्डलसे विभूपित होते है। (८) जहां जहां वे विचरण करते हैं

वहां रोग, (९) वैर, (१०) दुर्विपाक, (११) महामारी, (१२) अतिवृष्टि, (१३) अनामृष्टि, (१४) दुर्भिक्ष और (१५) राज-अत्याचार आदि नहीं रह सकते । तीर्थद्वर भगवानके आगमनके साथ ही देशमें सर्वत्र शांति, ऐस्वर्य और सद्भाव विराजमान हो जाता है। (१६) तीर्थद्वरोंके नागे एक धर्मचक चलता है। (१७) इनके दृष्टिपातमात्रसे चारों दिशाओंके प्राणी यह अनुभव करने छगते हैं कि मानों वे भगवानके सामने ही बैठे है। (१८) इस भी इनको नमन करते हैं।(१९) चारों ओर ढिव्य दुंद्भिका नाद सुनाई देता है। (२०) इन्हें मार्गमें जाते हुवे कोई अन्तराय नहीं होता। (२१) इनके आसपास रीतल मन्द सुगन्य पवन चलता है। (२२) पक्षी इनके आसपास क्ल्लोल करते है। (२३) देव इनके ऊपर पुष्पवर्ष करते है। (२४) सुगंघमय वर्षासे घरती भी सुशीतल रहती है। (२५) इनके केश या नख नहीं उगते (नहीं बढते) (२५) देव सदैव इनकी आज्ञामें उपस्थित रहते है। (२७) ऋतु सी सदैव अनुकूल रहती है। (२८) समनसरणमें क्रमशः तीन गढ रहते है। (२९) इनके पादस्परीसे सुवर्ण-कमल विकसित होते है। (३०) चामर, (३१) रत्नासन, (३२) तीन आतपत्र (छत्र), (३३) मणिमण्डित पताका और (३४) ादन्य अशोकवृक्ष इनके साथ ही रहते हैं।

तीर्थद्धररूपी साक्षात् ईश्वरको छस्य करके ही जैन पंच-परमेष्टि-नमस्कारमे असिहंतको प्रथम स्थान देते है ।

" नमो अरिइंताणं "—अरिइंतको नमस्कार । षाति कर्मके क्षयसे मनुष्य जीवन्मुक्त होता है । सामान्य केवली और तीर्थक्कर ये दानों जीवन्मुक्त और सर्वज्ञ होते है, नथापि देहका संबन्ध रहता है । जीवन्युक्त देहकी परवाह नहीं करता । उपरोक्त कथनानुसार वह देह हजारों सूर्यकिरणोंके समान उज्ज्वल और पवित्र होती है। इसके बाद जब अघाति कर्मका क्षय होता है तब पार्थिव देह भी गिर जाती है। इस अनिर्वचनीय अवस्थाको जीवकी परामुक्ति कह सकते है । उस समय जीवनकी सांसारिक आयुमर्यादा पूरी हो जाती है, देहकी नित्यपरिवर्तनशील उपाधि मिट जाती है। उच नीच गोत्रकी वेड़ी भी उस समय कट जाती है। अघाति कर्मका क्षय होते ही आत्मा पूर्ण स्वाधीन हो जाता है। यह मुक्ति ही प्राणिमात्रका स्वमाव और प्राणिमात्रकी अन्तिम परिणति अथवा उन्नति है । अघाति कर्मका क्षय होने पर सामान्य केवली और तीर्थद्वर एक ही प्रकारका मुक्तिपद प्राप्त करते है । समाजर्मे सामान्य केनलीकी अपेक्षा तीर्थद्कर भगवान् अधिक पूर्य माने जाते है, परन्तु मुक्तिपद प्राप्त होने पर सामान्य केवरी और तीर्थद्भरमें किसी प्रकारका मेद नहीं रहता। मुक्तिपुरीमें ये दोनों समान है दोनों मुक्त है । इस प्रकार मुक्तिपदप्राप्त सर्वज़ोंको जैन सिद्ध कहते है-

> नहरुकम्मदेदी, लोयालोयस्य जाणयो दहा। पुरिसायारी अप्पा, सिद्धी झापह लोयसिहरत्यो॥ -द्रव्ययम्ह ५९।

आठ प्रकारके कमीका आमारी गरीर सिद्ध पुरुपोको नहीं होता । सिद्ध लोकालोकका व्रष्टा और ज्ञाता होता है। निःचयनयके अनुसार सिद्ध पूर्णन निदेह होने पर भी व्यवहारवगत पुरुपाकार, आन्मप्रदेश- ţ

मात्र होते हैं। पुरुषाकार\* यह आत्मप्रदेश, उनके अन्तिम पार्थिव गरोरकी अपेक्षा किंचित् न्यून कें होता है। सिद्ध पुरुष लोकाकाशके शिखर पर रहते है।

सिद्धको पुन संसारमें आना नहीं पड़ता । ज्ञान, दर्शन, वीर्य और सुल — इस अनन्तचतुष्टयमें ही सिद्ध रमण करते हैं । कारण-कार्यकी परंपरासे जनका सम्बन्ध सर्वथा छूट जाता है । दुःलपूर्ण संसारसे ये अत्यन्त दूर निकल जाते हैं । लोकाकाशकी कंचेसे कंची सीमा पर, शांतिमय "सिद्धशीला" पर सिद्ध स्वभाव-अवस्थामें रहते हैं । इन्हें भवयन्त्रणा छू नहीं सकती । कर्म-कारागार-लोकाकाश सिद्धि बहुत दूर रह जाता है । कोकाकाशके ऊपर, उसके सामने ही चिरनित्तव्य, अनिर्देश्य, चिरस्थिर अनंत अलोक है ।

सिद्ध—(१) सम्यक्त्वके अधिकारी है। (२) अनन्तज्ञानके अधिकारी है। छोक या अछोकमें ऐसी कोई वस्तु नहीं जो इनके ज्ञानका विषय न हो। (३) अनन्तदर्शनके अधिकारी है। (१) अनन्तवर्शि अगर इन्य-पर्याय ज्ञान और दर्जनमें धारण करते हुवे भी सिद्धोंको अम नहीं होता। (५) वे निर-तिशय सूक्ष्म होते है; इन्द्रियोंसे अगोचर है। (६) जिस प्रकार एक दीपिशतामें दूसरी दीपिशता सहज मिछ जाती है उसी प्रकार एक सिद्धके

(मु श्री. दर्शनविजयजी)

मनुष्यमात्र सिद्ध वन सकना है। सिद्धको शरीर नहीं है, केनल अवगाहना ही होती है। अर्थात् सिद्धके जीवप्रदेश त्यक्त पार्थिव शरीरके समान मनुष्यकारमें घन पीण्डस्वरूप वने रहते हैं। ( मु श्री दर्शनिवजयजी ) + क्यों कि सिद्धोंका स्थान छोनाकाशकी अतिम सीमा है।

स्थानमें अन्य सिद्ध भी समा जाते है। इसे अवगाहना कहते है। सिद्ध एक दूसरेके बाधक नहीं होते। (७) ये अगुरुळ्यु होते है, सिद्धजीला पर स्वभावसे रहते है। (८) सिद्धका आठवां गुण अव्यावाघ है। पार्थिव क्षणमंगुर मुखदुः खका नामोनिशान भी नहीं रहता। सारांश यह कि, सिद्ध अनंत, अनवच्छित्र, अपरिवर्तित, असीम आनन्दमें वास करते हैं।

वेदयंथी तत्त्वदर्गी पुरुष घनधान्यादि ऐहिक सुरक्की कामनासे ब्रह्मचिन्तन नहीं करते। बौद्ध भी सांसारिक कामनाओंकी दृप्तिके लिये बुद्धकी उपासना नहीं करते। इसी प्रकार जैन भी पार्थिव भोगकी आशासे षर्हत्पूजन और उपासना नहीं करते । वेदपंथियोमें कुछ छोग ऐहिक लामके लोभसे पृथक् पृथक् देवोंकी भक्ति करते हैं। बौद्धोमें भी कुछ ऐसे देव है और जैनोंने भी देवीदेव माने है। परन्तु वास्तवमें आत्मी-न्नतिके लिये जिस प्रकार वेदपंथी ब्रह्माचन करते है, उसी प्रकार जैन भी अरिहंत और सिद्धादिका ध्यान घरते है, उसी (आत्मोन्नर्तिके) उदेरयसे पूजा, अर्चना, उपासना करते हैं। तीर्थहर कुछ ऐहिक सुख नहीं देते । वे तो (सिद्ध वनकर) सिद्धशिला पर रहते है। सांसारिक विषयोंसे उनका किसी प्रकारका तिनक भी सम्बन्ध नहीं होता । अत एव किसीको यह आशा तो रखनी ही न चाहिये कि वे चमत्कार दिखला देंगे। जैन यह मानते है कि, तीर्थङ्करों और सिद्धिप्राप्त महापुरुषोंके गुणगानसे हम इन गुणोंके पास पहुंचते हैं, वे गुण हमारे भीतर प्रवेश करते है और इस प्रकार आत्माका कल्याण होता है। सिद्ध एक उज्ज्वल आर्टर्श रूप है । इस आर्दर्शका ध्यान रखनेसे चंधनदशाग्रस्त जीव मी सिक्तमार्ग प्राप्त करता है । जैन उपासनाका यह स्पष्ट रहस्य है । इसी किये जैन होग भक्तिभावसे नमस्कार (नवकार) मन्त्रका उचारण करते हुवे कहते हैं—

## "नमी सिद्धाणम्" — सिद्ध भगवानको नमस्कार।

ईत्तर संग्वन्धी जैन सिद्धान्त समझनेके छिये उपरोक्त विवेचनसे दुछ सहायता मिल सकती है। जैनोंके इस सिद्धान्तमें शंका या अश्रद्धाके छिये विन्कुल स्थान नहीं है। इसमें गम्भीर गवेषणा और तलविचार गर्भित है इस बातका कोई इन्कार नहीं करेगा। जैनोंको अनीत्तरवादी कहा जाता है, यह मूल है। मीमांसकोंकी भांति जैन स्पष्टत ईस्वरको अस्वीकार नहीं करते। अन्य दर्शनोंसे कितनी ही-वातोंमें जैन दर्शनका साम्य है। उदाहरण स्वरूप सांख्यमतावलम्बी भी-

"मुक्तात्मनः प्रशंसा उपासना सिद्धस्य वा।"
ऐसा कहते है। श्रुतिमें जो 'स हि सर्विवित् सर्वकर्ता ' कहा गया है वह भी मुक्तात्माको छस्य करके ही कहा गया है, यह वात समझने योग्य है। सांख्यके साथ जैन दर्शनकी यह एक समानता है।

योगाचार्य भी कहते है कि, ईस्वर सर्वज्ञ है, उसका ध्यान करनेसे आस्मोननित होती है, वह धर्मोपदेष्टा भी है।

वेदान्त भी कहता है कि मुक्त जीव ही ईस्वर है, वही ब्रह्मपद-वाच्य है।

नैयायिकोंको भी कहना पड़ता है कि ईस्वर सर्वज्ञ है।

जो लोग शांत, तटस्थ भावसे जैन दर्शनके ईस्वर सम्बन्धी, सिद्धान्तका मनन करेंगे उन्हें यह प्रतीत हुए विना नहीं रहेगा कि, जैन दर्शन भारतवर्धका एक सुप्राचीन दर्शन है। जैन दर्शनको वौद्ध दर्शनके पश्चात्का तो कह ही नहीं सकते, परन्तु यदि कोई उसे बुद्धका समकालीन कहे तो भी ठीक नहीं है। भारतवर्धमें, मृतकालके किसी सज्ञात युगमें, जब ईस्वर संबन्धी विविध सिद्धान्तोंका प्रचार हुवा था, उसी युगमे — प्राचीन कालके अन्धकाराच्छन वातावरणमें — जैन दर्शनने ईस्वर सम्बन्धी एक नवीन सिद्धान्त—नृत्तन प्रकाश विस्वको दिया था।

# जैन दुर्शनमें कर्मवाद

कर्मवाद क्या है ? कर्मके साथ निश्चित फलके अलेग सम्बन्धका नाम कर्मवाद है। पृथ्वीके सभी भागोंमें, सभी दर्शनकारोंने कर्मवाद माना है। परन्त्र भारतीय दर्शनोंमें इसने एक विशेष स्थान प्राप्त किया है। भारतीय दुर्भनोमें परस्पर मतमेद होते हुवे भी कर्म-वादके अमोधत्वको सभीने स्वीकार किया है। पूर्व मीमांसामें परव्रसका विचार नहीं है, इससे वह उत्तर मीमांसासे मिन्न हो जाता है। मालाकी विविधताका स्वीकार करके सांख्य तथा योगदर्शन वेदांतका विरोध करते है। आत्मामें गुणादिका आरोप करके न्याय तथा वैशेषिक दर्शन, सांख्य तथा योगदर्शनका सामना करते है। आत्माके गुण उसके (आल्माके) साथ ही वद है और पृथक् पृथक् गुण-पर्यायोंमें मामा स्वयं-ही प्रकाशको प्राप्त होता है, ऐसा कहकर जैन दर्शन त्र्याय और वैशेषिकके दोष वतछाता है। वौद्ध दर्शन नित्य संत्य आत्माका बित्तव ही नहीं स्वीकारता । इस प्रकारकी अनेकों भिनता और <sup>किन्द्रता</sup> होते हुने भी कर्मवादके विषयमें सभी प्राय<sup>े</sup> एक मत है - वर्थात् मनुप्य को बोता है, उसीका फल प्राप्त करता है, इसका भारतीय दर्गनोमेंसे कोई भी विरोध नहीं करता । मुसलमानो और र्वेत्रवोमें जो करुणावाद (Doctrine of grace) और जिसे अन्य

कोई भी कर सके ऐसा प्रायिश्वत्तवाद (Docture of vications Atonement) प्रचित्रत है उससे प्राचीन भारत अपरिचित था, ऐसा कदाचित कहा जा सके । सम्यक् ज्ञान, दर्शन और चारित्रके प्रभावसे प्राने—प्राक्तन कमोंके फलको रोका जा सकता है तथा नवीन कमोंका एवं उनके साथ सम्यन्य रखनेवाले दु खमय जन्म मरणादिका भी निवारण हो सकता है — यह हमारा भारतीय मत है। प्राक्तन कमोंमें एक अल्प्य शक्ति होती है, इस वातसे किसीने इन्कार नहीं किया। कर्मका फल इतना दुरित्रक्रमणीय है कि केवली भगवानको भी अपने पूर्वकृत कर्म भोगनेके लिये कुछ समय तक शरीररूपी कारागारमें रहना पड़ता है। इस आशयके शालोंमें कितने ही उल्लेख है। एक वेदपंथी कित कित हो उल्लेख है। एक वेदपंथी कित

भाकाशमुत्पततु गच्छतु वा दिगन्तमम्मोनिधि विशतु तिष्ठतु वा यथेएम् ।
जन्मान्तराजितशुभाशुभक्षप्राणां
छायेव न त्यजति कर्मफलानुवन्धि॥
—शन्तिशतकप्, ८२।

भाप उदकर वाकाशमें चले जावें, दिशाओं के उस पार पहुंच जावें, समुद्रके तलमें घुस बैठे या चाहे जहां चले जावें, परन्तु जन्मान्तर्में जो शुभाशुभ कर्म किये हैं उनके फल तो छायाके समान साथ ही साथ रहेगे; वे तुम्हे कटापि न छोडेंगे।

महात्मा बुद्धने भी कहा है---

न अन्तर्रिपसे न समुद्दमन्द्रे न पच्चतानं विवर पविस्तः।

#### न विज्ञती सो जगित प्यदेशो यत्यहितो मुझ्चेऽच्य पापकम्मा॥

—धम्मपद, ९-१२।

अन्तरिक्षमें चले जाओ, समुद्रमें घुस जाओ, गिरिकन्दरामें जा घुसो, परन्तु जगतमें ऐसा कोई भी प्रदेश नहीं है कि जहां तुम्हें पाप कमोंका फल भोगना न पड़े।

जैनाचार्य श्रीअमितगति कहते है---

स्वयं कृतं कर्मा यदात्मना पुरः फर्छं तदीयं रुभते शुभाशुमम्। परेण दत्तं यदि रुभ्यते स्फुटं स्वयं कृतं कर्म निरर्थकं तदा॥

—सामाधिकप्रठ, ३०।

अपने प्र्वेकृत् कर्मोका ग्रुमाशुभ फल भोगना ही पड़ता है। यदि अन्यकृत कर्मोका फल हमे भोगना पडता हो तव हमारे स्वकृत कर्म निर्धक ही रहे।

कर्मकी सत्ता अन्यन्त प्रवल है। उसके सामने किसीका कुछ बस नहीं चलता। यहां यह बतलाना अभीए है कि वह कर्म क्या है और कर्मके साथ कर्मफलका क्या सन्वन्य है।

पूर्व मोमांसा दरीनमें कर्मकाण्ड सम्बन्धी बहुत अधिक विवेचन है। परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि मोमांसा दर्शन इसके अतिरिक्त और कुछ कहना नहीं चाहता कि वेडविहित कर्मसे स्वर्गादि प्राप्त हो सकते है। कर्मस्वभाव और कर्मप्रकृतिके विषयमे कुछ स्पटीकरण करनेका कष्ट मीमांसा दर्शनने नहीं उठाया। अत एव यहां हमें मीमांसा दर्शनके पेचीदा झगड़ेमें पड़नेकी आवश्यकता नहीं है।

' एकमेवाद्वितीयम् ' — ब्रह्म पदार्थ — के स्वरूपके निर्णयमें वेदान्त इतना मस्त हो गया है कि वह विचारजाल्से वाहर ही नहीं निकल सकता । उसे कर्मके स्वभावका निर्णय करनेके लिये तिनक भी अवकाश नहीं है। सांख्य और योग दर्शनके विषयमें भी यही वात कही जा सकती है। वैशेषिक दर्शन भी कर्मकी तात्विक आलोचना नहीं करता। सभी दर्शन स्वीकार करते हैं कि, कर्मोंके साथ कर्मफलका अच्छेच सम्बन्ध है और प्राक्तन कर्मके प्रतापसे ही जीव वर्तमान अवस्था प्राप्त करता है। परन्तु इस विषय पर सम्यक् रीतिसे किसीने भी विचार नहीं किया।

न्याय दर्शनने कर्भके स्वरूपका निर्णय करनेका कुछ प्रयत्न किया है। बोद्ध धर्मके मूल्में कर्मतत्त्व ही मुख्य है ऐसा कहे तो अयुक्त न होगा। जैन दर्शनमें कर्मकी प्रकृति और भोगोंके संवन्धमें अत्यन्त विस्तार-पूर्वक विवेचन किया गया है। हम यहां न्याय, बौद्ध और जैन इन तीन दर्शनोंकी तुल्नात्मक विवेचना करनेका यत्न करेंगे।

कर्मके साथ कर्मफलका सम्बन्ध किस प्रकार स्थापित हुवा यह प्रक्त न्याय दर्शनकारके मनमे अवस्य उत्पन्न हुवा था। कर्म पुरुपकृत है इस बातकी भी उसे सबर थी। कर्मका फल अवध्यम्मावी है, इससे गौतमने इन्कार नहीं किया। पर उसे यह भी मार्ट्स था कि कई बार पुरुपकृत कर्म निष्फल चला जाता हो। यहां एक उलझन था पडी। गौतमके मनमें स्वभावत ही यह प्रश्न उत्पन्न हुवा कि, पुरुपकृत कर्म स्वय ही कर्मफल किस प्रकार दे सकता है। अनेक वार कर्मके साथ कर्मफळका सम्बन्ध प्रतीत नहीं, होता, इस बातका समाधान करते हुवे उन्होंने कर्म और कर्मफळके बीचर्मे, कर्मसे पृथक् एक अन्य कारण प्रविध कर दिया। उन्हें कहना पड़ा कि—

श्रेष्वरः कारणं पुरुषकर्माफळस्य दर्शनात्। न पुरुषकर्मामावे फळानिष्यत्तेः तत्कारितत्वादहेतुः। —न्यायसत्र ४, १, १९, ११।

" क्रमेंके फलमें ईरवर ही कारण है। पुरुषकृत कर्म अनेक बार निष्फल होते हुने देखे जाते है। पुरुषकृत कर्मके अमावमें कर्मके फलकी उत्पत्ति नहीं होती अस एवं कर्म ही फलका कारण है—यदि कोई यह कहे तो वह यथार्थ न होगा। कर्मफलका उदय ईस्वराधीन है अस एवं यह नहीं कहा, जा सकता कि फलका एकमात्र कारण कर्म ही है।"

गौतम-सम्मत कर्मवादके विषयमें इतना तो समझमें आता है कि वे मानते हैं कि कर्मफल पुरुषकृत कर्मके आधीन है, परन्तु वे यह स्वीकार नहीं करते कि कर्मफलका एकमात्र और अनन्य कारण कर्म ही है। उनके कथनका सारांश यह है कि, यदि कर्मफल एकमात्र कर्मके ही आधीन हो तो फिर प्रत्येक कर्मका फल प्रकट होना चाहिये। यह तो यथार्थ है कि कर्मफल कर्मके आधीन है, परन्तु कर्मके फलका उदय अकेले 'क्र्म'पर ही निर्मर नहीं है; पुरुषकृत कर्म अनेक बार निष्फल जाते हुवे देखा जाता है। इससे यह सिद्ध होता है कि, कर्मफलके विषयमें कर्मसे अतिरिक्त कर्मफल-नियंता एक ईश्वर भी है। यहां पर नैयायिक लोग वृक्ष और वीजका उदाहरण देते है। वृक्ष जीनके आमीन है, यह वात मान ली जा सकती है और इसी प्रकार कर्मफलको कर्मके आधीन मान सकते है,

परन्तु वृक्षकी उत्पत्ति केवल बीजकी ही अपेक्षा नहीं रखती, उसके लिये ह्वा, पानी और प्रकाशादिकी आवश्यकता होती है। इसी प्रकार कर्म-फलके लिये भी ईरवरकी आवश्यकता होती है।

न्याय दर्शनका मुख्य अभिप्राय यह है कि, ईश्वर कमीसे पृथक् है, परन्तु कमीके साथ फलकी योजना कर देता है। कितने ही, दार्शनिक यह बात नहीं त्वीकार करते कि ईश्वर इन झगडोंमें पड़ता है। प्राचीन न्यायमें, कर्म और कर्मफल्यादकी युक्ति पर ही ईश्वरका अस्तित्व अव-लिन्यत है। नवीन नैयायिकोंको इस युक्ति पर विशेष आस्था नहीं है। कर्मके साथ फलका सम्बन्ध त्थापित करनेके लिये ईश्वरका त्यीकार करनेकी अपेक्षा तो फलको पूर्णत कर्मायीन मानना — अर्थात् यह त्वीकार करना कि कर्म त्थ्यं ही अपना फल उत्पन्न करता है, अधिक उन्नित है। बौद्ध द्यिनिकोंका यही मत है।

अन्य दर्शनकारोंके समान बौद्ध दर्शन भी स्वीकार करता है कि, फर्मके कारण ही यह संसार-प्रवाह प्रवाहित है। परन्तु गौतम और बुद्रके कमेंमें थोड़ा अन्तर है। बौद्धोंका कमें क्या है, यह समजनेके लिये प्रथम संसारका स्वरूप समज देना चाहिये। बौद्ध मतानुसार संसार एक अनावि, अनन्त और नि.स्वभाव धाराप्रवाह है। बुद्देव एक स्थान पर कहते हैं—

" बजानमें संस्कार और संस्कारके विजानका जन्म होता है। विजानमें नाम अथवा भीतिक देह, नानसे प्रदेखेत, षर्केत्रके इत्हियां ध्यमचा नित्म, और विषय अथवा इत्हिय संस्थर्तके वेदना पैता होती है। वेदनासे तृष्णा, तृष्णासे उपादान, उपादानसे भव, भवसे जन्म और जन्मसे वार्द्रक्य, मरण, दुःख, अनुशोचना, यातना, उद्देग और नैराज्य आदिका जन्म होता है। दुःख तथा यन्त्रणाका चक्र इसी प्रकार चलता रहता है।"

वौद्ध मतानुसार संसार एक प्रवाह है। अज्ञानसे संस्कार, संस्कारसे विज्ञान, विज्ञानसे नाम अथवा भौतिक देह, और फिर उत्तरोत्तर षट्सेत्र, विषय, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जन्म, जरा, मृखु आदिका क्रमशः जन्म होता है। पारिमाषिक शब्दोंको छोड़कर देखें तो बौद्ध मतानुसार संसार एक निरन्तर, सदा एक समान प्रवाहित रहनेवाछा विज्ञान-प्रवाह है।

इस विवेचनसे भली मांति समझमें आ जायगा कि, संसारको कर्ममूलक माननेका बौद्धोंका क्या आशय है अर्थात् वे कर्म किसे कहते हैं।
उनके कथनका माव यह नहीं है कि कर्मका अर्थ केवल पुरुषकृत कर्म
है। वे लोग कर्मको नियमके अर्थमें व्यवहत करते है। बौद्ध मतानुसार
कर्मका अर्थ है जगद्व्यापी नियम (Law)। इसे 'कार्यकारणमाव ' भी
कह सकते हैं। इस नियमके सम्मुख संसारके समस्त भाव, पदार्थ और
व्यापार शिर झुकाते हैं। इन्होंसे संसार चलता है। संसार इस नियम
पर ही प्रतिष्ठित है।

अब फलेत्पत्तिके विषयमें बौद्धोंका मन्तन्य देखना चाहिये। वे कहते हैं कि कर्म स्वाधीन है, बीचमें ईश्वरकी या अन्य किसीकी आवस्यकता नहीं है। कर्म स्वयं ही फल उत्पन्न कर सकता है। एक मनुष्य चोरी करे तो वह चोरीके प्रतापरी, चोरीके फल्स्वरूप, स्वयं चोर बन जाता है। न्याय मतानुसार चौर कमेके साथ ईश्वर चौर भाव अर्थात् चोरीके फल्का सम्बन्ध स्थापित करता है। चौद्ध दर्शन कहता है। कि, चौर कर्म ही चौर भावकी उत्पत्ति करता है। चोरी एक विज्ञान है। उत्पत्तिके दूसरे क्षण ही यह विज्ञान, सतत एकरूप प्रवाहित विज्ञान-प्रवाहमें मिल गया; चौर कर्मरूपी संस्कार शेष रह गया; इस संस्कार-मेंसे दूसरे ही क्षण विज्ञानकी उत्पत्ति हुई। यह चौर भाव इस दूसरे क्षणका विज्ञान। सारांशतः पूर्व क्षणका विज्ञान चौर कर्म, पर क्षणके विज्ञान चौर भावका उत्पादक हुवा।

संक्षेपमें वौद्ध दर्शनका सिद्धान्त इतना ही है कि, कर्मको केवल पुरुष-कृत कर्म ही न समझना चाहिये, कर्मके कारण ही संसार-प्रवाह प्रवाहित है। फल्के सम्बन्धमें कर्म पूर्ण स्वाधीन है। उसमें ईश्वर या किसी अन्यके इस्तक्षेपको आवस्यकता नहीं है।

बाह्य दृष्टिसे बौद्ध और जैन दर्शनमें क्रमकी प्रकृति और व्यापारके विषयमें अधिक मेद दिखलाई नहीं देता। जैन मतानुसार कर्मका अर्थ पुरुषकृत प्रयत्नमात्र ही नहीं है। क्रमें एक विराट-विश्वव्यापी व्यापार है। इसीके कारण संसार-प्रवाह प्रवाहित है। फलके विषयमें जैन कहते हैं कि कर्म पूर्ण स्वाधीन है। ईश्वरको बीचमें पढ़नेकी आवश्यकता नहीं है। पुरुषकृत कर्म कमी निष्फल होता हुवा प्रतीत हो तो भी ईश्वरको बीचमें फर्सानेकी आवश्यकता नहीं है। कर्मका फल तो अवश्य ही मिलता है, उसके मिलनेमें कभी अधिक विलम्ब भी हो सकता है, परन्तु क्रमीका फल न मिले यह तो असम्भव है। किसी समय पापी मनुष्य

सुली और सज्जन दु:स्वी दिखलाई दें तो इससे यह सिद्ध नहीं होता कि कर्मफल मिलता ही नहीं। एक जैनाचार्यने कहा है—

"या दिसावतोऽपि समृद्धिः, अर्दृत्यूजावतोऽपि द्रारिम्याप्तिः सा क्रमेण प्रागुपात्तस्य पापाजुवन्धिनः पुण्यस्य, पुण्याजुवन्धिनः पापस्य च फलम् । तत् क्रियोपात्तं तु कर्म जन्मान्तरे फलिष्यित् इति नात्र नियतकार्यकारणभावन्यभिचारः॥

हिंसक मनुप्यकी समृद्धि और अर्हत्पूजापरायण पुरुषकी दिख्तिका कारण क्रमशं पूर्वजन्मकृत पापानुबन्धी पुण्यकर्म और पुण्यानुबन्धी पापकर्म है। हिंसा और अर्हत्पूजा, ये कर्म कमी निष्पन्न नहीं जा सकते। इन कमीका फल तो मिलता ही है, चाहे जन्मान्तरमें ही क्यों न मिले। कमें और कर्मफलमें कार्यकारणमाव सम्बन्धी किसी प्रकारका व्यमिचार नहीं है।

जैन मतानुसार प्राणीमात्रको कर्मफल तो भोगना ही पड़ता है। फलोत्पत्तिके लिये कर्मफलनियंता ईस्वरका बीचमें कोई स्थान नहीं है।

उपरोक्त कथनानुसार बाह्य दृष्टिसे कमीक स्वरूप और व्यापारके विषयमें जैन मत और बौद्ध दृष्टीनमें अधिक भेद प्रतीत नहीं होता, परन्तु बास्तवमें इन दोनोंमें मौलिक भेद अवस्य है। बाक्योंमें जितना सास्य है उतना अशोंमें नहीं है।

- बौद्ध मतानुसारे कम निःस्वमाव नियम है। जैन मतानुसार कमें संसारी जीवके बन्धनका कारण है। जीवसे वह कमें पृथक् है और वह एक प्रकारका द्रव्य है। इस कमें द्रव्यके भासवके कारण, अनादिकालीन अञ्चन्नता वश जीव बन्धनप्रस्त रहता है। जैन दर्शन कर्मको केवल पुरुषकृत प्रयत्न नहीं मानता और न ही बौद्धिक समान निःस्वमाव नियममात्र भी मानता है। कर्म वस्तुतः जड़ पदार्थ हैं और आत्माके समान ही स्वाधीन एवं जीविवरोधी द्रव्य है। अंग्रेजीमें जिसे Matter कहते है जैन दर्शन कर्मको लगभग उसीके समान एक द्रव्य मानता है। जीवका और कर्मका स्वमाव एक नहीं है; दोनोंका स्वमाव मिन है। जीवके साथ मिल कर कर्म उसकी बन्धनग्रस्त सांसारिक अवस्थाका कारण बन जाता है। कर्मका निवारण होनेसे सांसारिक जीव मुक्त हो जाता है। पंचास्तिकायमें कहा गया है कि—

"जीवा पुरगलकाया अण्णोण्णागादगद्दणपडिवदा। काले विजुज्जमाणा सुद्रदुःक्लं दिति भुंजीत॥"

"जीव और कर्म-पुद्गल परस्पर गाढ रूपमें मिल जाते है। समय आने पर वे पृथक् पृथक् भी हो जाते है। जब तक जीव और कर्म-पुद्गल परस्पर मिले रहते है तब तक कर्म सुख दु:ख देता है और जीवको वह भोगना पड़ता है।"

कमें विषयमें जैन दर्शनमें खूब विस्तारपूर्वक चर्चा की गई है। कमें पुद्गल-स्वमाव Material है और कर्मरूपी अजीव द्रव्यके साथ वैतन्यरूप जीव-पदार्थ किस प्रकार मिल जाता है, इन सब वातोंका वर्णन जैन दर्शनकारोंने अत्यन्त उत्तम रीतिसे किया है। वे कहते हैं कि, यह विश्व सूक्ष्मातिस्क्म 'कर्मवर्गणा ' नामक कर्मद्रव्य और चेतन-स्वमाव जीव-पदार्थसे मरपूर है। जीव स्वमावतः शुद्ध, मुक्त, बुद्ध स्वमाव-वाला होने पर भी रागद्वेप प्रस्त हो जाता है, इससे कर्मवर्गणामें भी एक ऐसा अनुक्रम भावान्तर हो जाता है कि जिससे समस्त कर्म-

वर्गणा रागद्देपाभिम्त जीव-पदार्थमें आश्रव प्राप्त करती है, और आश्रवके परिणाम स्वरूप जीव वन्धनमे पड़ जाता है। जैन शुद्ध जीवको शुद्ध जलकी और कर्मको मिट्टीकी उपमा देकर कहते है कि संसारी अथवा बन्धनप्रत्त जीवोंको गदले पानीके समान समझना चाहिये। गदले पानीमेंसे मिट्टी निकाल दे तो वह शुद्ध — निर्मल जल हो जाता है। इसी प्रकार सांसारी जीवसे कर्मरूपी मल दूर हो जाय तो वह जीव भी अपनी स्वामाविक शुद्ध, मुक्त और वुद्ध अवस्था प्राप्त कर लेता है।

जैन कर्भपुद्गलको आठ भागोंमें विभक्त करते है---

- (१) ज्ञानावरणीय कर्म, ये कर्म ज्ञानको ढक छेते है।
- (२) दर्शनायरणीय कर्म, ये जीवके दर्शनगुणको आच्छन किये रहते है।
- (२) मोहनीय कर्म, चे आत्माके सम्यक्त अथवा चारित्र गुणको दवाए रहते है। [याने अनन्त आनन्दको दवाता है।]
- (४) अन्तराय कर्म, ये जीवको स्वाधीन शक्तिमें अन्तरायहर होते हैं।
- (५) वेदनीय कर्म, इनके कारण जीव संसारमें सुखदुःखका अनुभव करता है।
- (६) नामकर्म, यह कर्म जीवकी देव, मनुष्य, तिर्थेच आदि गति जाति शरीरादिका निर्माण करता है।
- (७) गोत्रकर्म, इस कमेरी जीव उच अथवा नीच गोत्रमें जन्म अहण करता है।

(८) आयुप्यकर्म, यह जीवकी आयुप्यका निर्माण करता है ।

ज्ञानावरणीय कर्मके पांच मेद हैं। दर्शनावरणीयके नी मेद है। मोहनीयके २८ मेद हैं। अन्तरायकर्म ५ प्रकारका है। वेदनीय २ प्रकारका होता है। नामकर्मके ९३ मेद हैं। गोत्रकर्म २ प्रकारका होता है। नामकर्मके ९३ मेद हैं। गोत्रकर्म २ प्रकारका होता है। इस प्रकार बाठ प्रकारके कर्मपुद्गल १४८ मेदोमें निभक्त हो जाते हैं। जैन मतानुसार जीवका प्रत्येक मान अथवा प्रकृति कर्मपुद्गल-जिनत होती है। जीव-जारीरकी अस्थि भी अस्थिकर्मद्वारा निश्चित होती है। जैन शास्त्रोमें उपरोक्त १४८ प्रकारके कर्मोंका विस्तृत वर्णन है।

ज्ञानावरंणीयादि अष्टविध कर्मीके जैन दार्शनिकोने 'घाती' तथा 'अघाती' नामसे दो मेद किये हैं। इनमें ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अन्तराय कर्म घाती कर्म हैं तथा वेदनीय, नाम, आयुप तथा गोत्र ये अघाती कर्म हैं।

कर्म-आश्रवके कारंण जीव बन्धनमें पड़ता है अर्थात् कर्मबन्ध कर्मका अनुसरण करता है। बन्धकी प्रकृति उपरोक्त अष्टिष्य कर्मप्रकृतिके अनुरूप होती है। बन्धकी स्थितिका आधार कर्मकी स्थिति है। किस कर्मका स्थितिकाल कितना होता है यह भी जैन वार्शनिकीने बतलाया है। क्रिकी फल देनेवाली तीव अथवा मन्द शक्ति पर बंधके अनुमव [रस] या 'अनुमाग का आधार रहता है।

चैन टर्शनमें कमिन्नो जोवविरोधी—पुर्गलस्वमावी अजीव द्रव्य माना गया है। वह जीवके साथ किस प्रकार मिलता है इसका संदित वर्णन उत्पर किया गया है। यहां यह बात याद रखनी जाहिये कि जीव साक्षात् सम्बन्धसे कर्मविकारका कारणरूप नहीं है। इसी प्रकार कर्म भी जीवविकारका कारणरूप नहीं है। कुन्दकुन्दाचार्य कहते है—

> कुन्त्रं सनं सद्दावं अता फत्ता सगस्य भावस्य। न द्वि पोग्गलकम्माणं इदि जिनवयणं मुणेयन्त्रं॥ कम्मं पि सनं कुन्यदि सेण सहावेण सम्ममप्पाणं॥

आत्मा अपने स्वभावानुरूप कर्म करता हुवा अपने भावोंका कर्ता रहता है । निरुवयद्दिसे आत्मा पुद्गल-कर्मसम्हका कर्ता नहीं है । यह जिनवचन है ।

श्रीनेमिचन्द्रजी इस विषयमें अधिक स्पष्टतया कहते हैं पुग्गलकस्मादीण कत्ता वयद्वारदो हु निच्छयदो। चेदणकस्माणादा सुद्धनमा सुद्धभावाणं॥

--- इव्यसमह ८१

न्यनहारदृष्टिसे आत्मा पुद्गल-कर्मसमृहका कर्ता है। अञ्चर् निरन्यनयके अनुसार आत्मा-रागद्देषादि नेतन-कर्मसमृहका कर्ता है। ग्रुद निरन्यनयके अनुसार वह स्वकीय ग्रुद्ध भावसमृहका कर्ता है।

धनंत ज्ञान, अनन्त आनन्द आदि आत्माके स्वाभाविक गुण हैं। छुद्द नयके अनुसार आत्मा केवल उन समस्त गुणोंका कर्ता अयवा अधिकारी है। सारांश यह कि छुद्द मिस्चयनयके अनुसार आत्माके साथ कर्मणुद्गलका कोई सम्बन्ध नहीं है। तथापि अछुद्द, अवस्थामें आत्मामें रागदेशादिका आविर्माव होता है। भावनिभित्ता बन्धो मावो रिहरागदोसमोहजुदो।

वन्धमें माव निमित्त है और रित, राग, द्वेष, मोहयुक्त भाव वन्धके कारण है।

राग देषादि मानप्रत्ययमेंसे मिध्यादरीन, अनिरिति; प्रमाद, कषाय भौर योग उत्पन्न होते है। अशुद्ध निश्चयनयके अनुसार आत्मा भानप्रत्यय अथवा मिध्यादर्शनाद पंचिवच भानकर्मका कर्ता है। इस प्रकार अशुद्ध निश्चयनयके अनुसार भी जीव कर्मपुद्गळका कर्ता नहीं है।

शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनयके अनुसार आत्मा कर्मपुद्गलका कर्ता न होने पर भी व्यवहारतयके अनुसार जीव द्रव्य-बंध अथवा द्रव्यकर्मका कर्ता है। मिध्यात्वादि भावकर्मके उदयसे भाला ऐसी स्थितिमें आ जाता है कि जिससे आत्मामें द्रव्यकर्म या कर्मपुद्गलका आश्रव होता है और इससे जीव बंध बांधता है। वंधके कारण आत्मा पुद्गलकर्मके फल्स्वरूप सुख दु खादिका भोग करता है।

उपरोक्त विवेचनसे पता चलेगा कि शुद्ध निश्चयनयकी बात जाने दे तो भी अशुद्ध निश्चयनयकी दृष्टिसे आत्मा पुद्गल-कमोंका कर्ता नहीं है। यह चैतन्य स्वरूप हैं अत एव कर्मका उपादान कारण भी नहीं हो सकता और नहीं। मावकर्मके कारण आत्मार्मे कर्मवर्गणाका आश्रव होता है इस लिये आत्माको सीधे तौर पर — साक्षात् संबन्धसे— आश्रवका निमित्तकारणंद्धप भी नहीं माना जा सकता। आत्मा मात्र अपने मावोंका कर्ता है। निश्चयनयका यही सिद्धान्त है। इतना होते हुवे भी भावप्रत्यय अथवा भावकर्मके उदयसे आत्मा ऐसी अवस्थार्में जा जाता है कि जिससे कर्मपुद्गल स्वयं ही अनुपम अवस्थाको प्राप्त होकर सहजर्मे ही आत्मामें प्रवेशलाभ करते हैं। आत्मा साक्षात् रूपमें उपादानकारण या निमित्तकारण न होते हुवे भी परोक्ष रूपसे कर्ता है, जीर इसी लिये व्यवहारहिंदे पुद्गल-कर्मका कर्ता माना जाता है।

यहां कर्म संबन्धी जैन सिद्धान्तका संक्षिप्त विवेचन किया गया है। न्याय दर्शनके मतानुसार कर्मका अर्थ पुरुषकृत प्रयत्नमात्र है। यह जगर बतलाया जा चुका है। इस प्रकारके प्रयत्नका फल जब दिखलाई। न दिया तब [न्यायदर्शन-प्रणेता] गौतमको कर्मफल-नियन्ता ईश्वरका सित्तल स्वीकार करना पड़ा। उसने यह सिद्धान्त स्थापित किया कि कमिक साथ फलका संयोग करना ईश्वरके अधिकारमें है।

बौद्ध मतानुसार कर्म केवल पुरुषकृत प्रयत्नमात्र ही नहीं है। बह् एक महान विश्व-व्यापार — संसार-नियम — है। यहाँ संसारकी आधार-शिला है। कर्म ही संस्कारहारा कर्मफलकी उत्पत्ति करता है। बौद्ध कर्मफलनियन्ता ईश्वरको नहीं मानते।

कैन मतानुसार कर्म एक जागतिक व्यापार है। कर्म स्वयं ही, ईत्तरसे निवेरक्ष, कर्मफल उत्पन्न करनेमें समर्थ है। कर्मा कमी चाहें किन्हीं विशेष कारणोंसे कर्मका फल दिखलाई न दे या उसका अनुमव न हो, परन्तु कर्मका फल अनिवार्य है। यह बैन सिद्धान्तका सार है। जैन सिद्धान्तानुसार कर्म न तो केवल पुरुषकृत प्रयत्न ही है और न हीं नि:स्वमाव नियममात्र है। कर्म पुद्गल्स्वमाव अर्थात maternal है। कर्मके आश्रवसे निश्चयतः शुद्ध और व्यवहारदृष्टिसे अनादिवस् जीव पुनः बन्धनमे पड़ता है। निश्चयनयके अनुसार जीव स्वयं रागिट्ट पादि भावोंका कर्ता है। जीव कर्मपुद्गलका उपादानकारण या निमित्त-कारण नहीं है, तथापि रागद्देषादि भावोंके आविर्मावसे आत्मामें कर्मका आश्रव होता है। इसी लिये व्यवहारदृष्टिसे आत्माको कर्मपुद्गलका कर्ता कहा जाता है। कर्मके भी घाती और अधाती ये दो प्रकार है। इसके अतिरिक्त ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय इत्यादि मेदसे कर्म आठ प्रकारका और श्रुतावरणीय, चारित्रयोहनीय आदि मेदसे कर्म १८८ प्रकारका होता है। इन सब कर्मीका मूलोच्छेदन होने पर आत्मा निज स्वमावमें रमण करता है—अर्थात् मुक्ति प्राप्त करता है।

# जैन विज्ञान

जैन संप्रदाय विगाल भारतीय जातिका एक अंश है। भारतवर्षकी जो प्राचीन संस्कृति आज पुरातत्वशाक्षियोको चिकत कर रही है उस संस्कृतिका पूरा और सच्चा इतिहास, जैन सम्प्रदायका अनुशीलन किये विना नहीं जाना जा सकता, जैन सम्प्रदायके विवरणकें निना वह अपूर्ण रहता है।

कुछ छोग मूलसे यह समझ छेते है कि जैन धर्मका प्राहुर्माव सर्व प्रथम महावीरत्वामीने किया है, अर्थात् उनका मत है कि जैन धर्मका जन्म ईस्वीसनके पूर्व छठीं या सातवीं अताब्दीमें हुवा है। जैकोबी जैसे समर्थ विद्वानीने यह अम निवारण करनेका खूब प्रयत्न किया है और उनका यह प्रयत्न अधिकांशमें सफल हुवा है।

षेन धर्म इस संसारका प्राचीनसे प्राचीन धर्म है। भागवतकारने जिस ऋपमदेवको विष्णुका मुख्य-आदि अवतार माना है वही जैन संप्रवायका आदि ईश्वर, वर्तमान चौवीसीमें प्रथम तीर्थकर है।

पुण्यक्षेत्र भारतवर्ष जिस पुरुषश्रेष्ठके नामसे आज भी गौरवा-न्वित है, जिस महापुरुषके नाम पर प्रत्येक भारतवासीको अभिमान है उस चक्रवर्ति—सम्राट् भरतको ब्राह्मण संप्रदाय और जैन संप्रदाय दोनों ही भक्तिभावसे वन्दन करते हैं।

जिस रघुपतिके चरित्रचित्रणसे त्राह्मण साहित्य जगमगा रहा है उस रामचन्द्रको भी जैन समाजने अपने अन्दर स्वीकार किया है। द्वारिकाधींग श्रीकृष्ण और उनके ज्येष्ठ वन्धुको भी जैन साहित्यमें सच्छा स्थान मिला है। उनके एक आत्मीय-श्री नेमिनाथको तो जैन धर्मके २२ वे तीर्थकर होनेका सौमाग्य प्राप्त हुवा है। गौतमबुद्धके -जन्मसे २५० वर्ष पहिले जैन धर्मके २३ वें तीर्थंकर भगवान श्री पार्स्व-नाथका शासन वर्तमान था । इन सब वातोंका ऐतिहासिक मूल्य चाहे जो हो, परन्तु यह तो सिद्ध हो ही जाता है कि भगवान महावीर-स्वामीके आविर्मावसे पहिले भी भारतवर्षमें जैन धर्मका प्रमाव था। बौद्ध धर्मके प्राचीनातिप्राचीन प्रन्थोंमे जो " नायपुत्त " और "निगांध" के नाम मिलते हैं वे बुद्ध भगवानके पहिलेके थे इसमें तनिक मी सन्देहको स्थान नहीं है। जैन घर्म वौद्ध धर्मकी शाखा तो है ही नहीं, इतना ही नहीं वह वौद्ध धर्मसे अन्यन्त प्राचीन है। अत एव हम यहां पुनः कहना चाहते है कि, भारतीय दर्शन, भारतीय सम्यता और भारतीय संस्कृतिके इतिहासमें जैन धर्मको एक महत्त्वपूर्ण त्थान प्राप्त है।

अत्यन्त प्राचीन कालकी अर्घ स्पष्ट अथवा अस्पष्ट वातोंको तो जाने दीजिये। इतिहासके प्रमातकालसे जैन महापुरुषोंका गौरव भगवान् अंशुमालीकी किरणोंके समान पृथ्वी पर देदीप्यमान होता लगता है। इस वातके प्रमाण मिलते हैं कि भारतका चक्रवर्ति-सम्राट् मौर्यकुल-मुकुटमणि चन्द्रगुप्त जैन धर्मका अनुरागी था। प्राचीनसे प्राचीन वैया- करण शाकटायन अथवा जैनेन्द्रका नाम व्याकरणका कौन विद्यार्थी नहीं जानता है महाराज विक्रमादित्यकी राजसमाके नवरलोंमें एक रल जैनमर्भावल्या था ऐसा अनुमान हो सकता है। अभिधान-प्रणेताओंमें श्री हेमचन्द्राचार्यका स्थान बहुत ऊंचा है। दर्शनशास्त्रमें, गणितमें, ज्योतिषमें, वैद्यकमें, काव्यमें और नीतिशास आदिमें जैन पण्डितोंने जो भाग लिया है — जये नये तथ्य प्रकट किये है — उनकी गणना करना सहज कार्य नहीं है।

यूरोपके मध्यकालीन छोक-साहित्यका मूल मारतवर्ष है और मारतवर्षमें सर्वप्रथम लोकसाहित्यकी रचना जैन पण्डितोंने की है। जैन त्यागी पुरुष महान् लोक-शिक्षक थे।

रिल्प और स्थापत्यमें भी जैन अप्राप्य थे। कोई भी तीर्थ इस वातकी साक्षी दे सकता है। इलोरा जैसे स्थानोमें आज भी जैनोकी कलाकरामतके मन्नावशेष देखे जा सकते है। आबु और शत्रुंजयके मन्दिर किस कलाप्रेमीको मुग्द नहीं करते थाज भी दक्षिणमें गोमटे-व्यकी मूर्ति कालको कूरताका हास्य करती हुई प्रतीत होती है। इस सन्वन्धमें इन्पीरीयल गेज़ीटीयर आफ़ इंडियामें लिखा है—"These Colossal monolithic nude Jain statues.....are among the wonders of the world..." जगतमें यह एक आस्वर्य है।

इसके अतिरिक्त विधर्मियोंके ग्रुग—ग्रुगन्यापी अत्याचारों, परिवर्तनों, अग्नि और मूक्तम्पके उपद्रवोसे वचे हुवे जो नमूने आज मिलते हैं उनसे यह सिद्ध होता है कि उच सन्यताके लगभग सभी क्षेत्रोमें जैनोंने जलति की थी। जैन समाजके धारावाही इतिहास पर प्रकान डाल्नेकी मुहर्गे शक्ति नहीं है । जैन निचारप्रवाहकी समस्त तरंगोंका दिग्दर्शन कराना भी असम्भवप्राय है । भै यहां केवल जैन दर्शन और निज्ञानका संदिन निवरण ही उपस्थित करना चाहता हूं ।

जैन सिद्धान्तानुसार जगतमें मुख्य दो तत्व हैः जीव थौर अजीय। जीवका वर्ध है आत्मा और जीवसे जो मिन्न वह अजीव कहलाता है।

## विज्ञान-जद विज्ञान

जड विज्ञानको हस्ती अजीव पदार्थके आश्रित ही है। किसीको यह न समझ लेना चाहिये कि वेदान्त जिसे 'माया' कहता है वही अजीव पदार्थ है। मायाकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है; ब्रह्मके विना वह वेकार है। परन्तु यह अजीवतत्व तो जीवतत्वके समान ही स्वाधीन, स्वतन्त्र, अनादि और अनन्त है। अजीवको साख्यकथित प्रकृति भी न मान बैठना चाहिये। प्रकृति यद्यपि स्वाधीन, स्वतन्त्र, अनादि, अनंत है तथापि वह एक हैं। अजीव तत्व अनेक हैं। न्याय तथा बेशेषिक दर्शन सम्मत अणु और परमाणु भी जैन सिद्धान्तमान्य अजीव तत्वसे भिन्न हैं। क्यों, कि अणु-परमाणुके अतिरिक्त अजीव तत्वके चहुतसे भेद हैं। बौद्धिके "सून्य"में भी यह अजीव तत्व नहीं समा जाता,। जैन मतानु-सार अजीवके पांच मेद हैं—पुद्गल, धर्म, अवर्म, आकाश और काल।

## -पुद्गल

जिसे अंग्रेजीमें मेटर (Matter) कहते है वही जैन दर्शनमें पुद्गल नामसे कथित है, यह कहा जाय तो अनुचित न होगा। पुर्गलको स्वरूप है। रूप, रस, स्पर्श और गंघ ये पुद्गलके चार पुण हैं। पुद्गलको संख्या अनन्त है। शब्द, वन्च (मिलन), सूस्मता, र्यूल्ता, आकार, मेद, अंधकार, छाया, आलोक और ताप — ये पुद्गलके पर्याय हैं, अर्थात् पुद्गलसे इनकी उत्पत्ति होती है। शब्द, आलोक (प्रकाश) और तापको पौद्गलिक माननेमें जैनोने कुछ अंशोमें वर्तमान वैश्वानिक खोजसे समता प्रदर्शित की है। अन्धकार और छायाको न्यायदर्शन पौद्गलिक नहीं मानता। वह तो इन्हें अभावमात्र ही मानता है।

## धर्म

धर्मका अर्थ साधारणतः पुण्यकर्म समझा झाता है, परन्तु जैन दर्शन इसका यहां मिन्न अर्थ करता है। जैन मतानुसार इसका अर्थ Principle of motion से मिलता जुलता ही है। जिस प्रकार मछिल्योंकी गितमें पानी सहायता देता है उसी प्रकार जो अजीवतत्व पुद्गल और जीवको गित करनेमें सहायता देता है उसे जैन विज्ञान 'धर्मतत्व' के नामसे पुकारता है। धर्म अमूर्त है, निष्क्रिय है और नित्य है। वह (धर्म) जीव और पुद्गलको गित नहीं देता — केवल उनकी गितमें सहायक होता है।

## अधर्भ

अधर्मका अथपापकर्म न समझना चाहिये। बैन दर्शन यहां इसका अर्थ Principle of rest से मिलता जुलता करता है। रास्ता भूल जाने पर मुसाफ़िर जिस प्रकार गाढ अंधकार फेला हुवा देखकर रातको किसी जगह विश्राम करता है उसी प्रकार यह अधर्म-अजीवतत्त्व प्रदेगल और जीवको स्थित रहनेमें सहायता देता है। धर्मके समान

अघम भी अमूर्त, निष्क्रिय और नित्य है। वह जीव और पुद्गालकी गतिको नहीं रोकता – केवल उनकी स्थितिमें सहायता करता है।

#### आकाश

जो अजीवतत्त्व जीव आदि पदार्थोंको अवकाश देता है अर्थात् जिस अजीवतत्त्वके मीतर जीवादि पदार्थ रह सकते हैं उसे आकाश कहते हैं। पारचात्य वैज्ञानिक इसे Space कहते हैं। आकाश नित्य और व्यापक है, एवं जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म तथा कालका आश्रयमृत है। जैन इस आकाशके दो मेद करते हैं—(१) खोकाकाश, (२) अलोकाकाश। लोकाकाशमें ही जीवादि आश्रय आत करते हैं। लोकाकाशके बाहद अनन्त –शून्यमय अलोक है।

#### काल

कालका अर्थ Time है। पदार्थके परिवर्तनमें जो अजीव-तत्त्व सहायता करता है उसका नाम काल है। यह नित्य है और अमूर्त है। उस असंख्य [2] द्रव्यसे लोकाकाश परिपूर्ण है।

पुद्गलादि पंच तत्वकी इतनी आलोचनासे ही कोई मी समझ सकता है कि वर्तमान जड़ विज्ञानके मूल तत्व जैन दर्शनमें छुपे हुवे हैं। प्राचीन ग्रीसके Democritus से लेकर वर्तमान युगके Boscovitch तकके सभी वैज्ञानिकोंने Atom पुद्गलके अस्तित्वको स्वीकार किया है।ये Atom अनत हैं, यह बात भी वे सब मानते हैं।वे इस विषय-में भी एकमत है कि इनके संयोग—वियोगके कारण ही जड़ जगतके स्थूल पदार्थ उपन्न होते हैं और लयको ग्राप्त होते हैं। प्रथम Parmenides, Zeno आहि दार्शनिक धर्म अथवा Principle of motion की स्वीकार नहीं करते थे, परन्तु वावर्में न्यूरन आदि विदानांने गतितत्वके सिद्धान्तकी स्थापना की है। श्रीसके Hemelitus आदि दार्शनिक ' अधर्म-तत्व' माननेसे इन्कार करते थे, परन्तु वादमें Perfect equilibrium में अधर्मतत्व—नामांतरसे ही सही—स्वाकार कर लिया गया। केट और हेगल आकाश तत्वको एक मानसिक व्यापार कहकर विन्कुल ही उडा देना चाहते थे। परन्तु उसके बाद रसेल जैसे आधुनिक वांगनिकीने Space (आकाश)की ताविकताको स्वीकार कर लिया। आकाश एक सत् एवं सत्य पदार्थ है, इस बातको अधिकांशमें Einstein भी मानता है। आकाशके. समान ही कालको भी एक मनोज्यापार कहकर कुछ लोगोंने उद्या देनेकी फोशिश की थी, परन्तु फांसका एक सुप्रसिद्ध दार्शनिक Bergson तो यहां तक कहता है कि काल वास्तवमें एक Dynamio reality है। कालके प्रथल अस्तित्वको स्वीकार किये विना काम ही नहीं चल सफता।

उपरोक्त पांच प्रकारके अजीव पदार्थीके साथ जी तत्त्व कर्मवश जकड़ा हुवा है उसका नाम जीव है ।

### जीव

जैन दर्शनका जीवतत्त्व वेदान्त दर्शनके ब्रह्मसे पृथक् है। ब्रह्म एक और सदितीय है, परन्तु जीवोंकी संख्या अनन्त है। यह जीवतत्त्व-सांख्यके पुरुपसे भी भिन्न है, क्यों कि यह नित्यगुद्ध और नित्यमुक्त नहीं है, विल्क्ष वंधनप्रस्त है। यह जीवतत्त्व न्याय और वैशेषिक दर्शनके आत्मासे भी भिन्न है, क्यों कि यह (जीवतत्त्व) जड़ नहीं है, साक्षात् कर्ता है। बौद्ध जिसे विज्ञानप्रवाहं कहते हैं, 'जीवतत्त्व'वह भी नहीं हैं, क्यों कि जीव सत्, सत्य और नित्य पदार्थ है। जैन देर्शनमें जीवके अस्तित्व, चेतना, उपयोग, प्रभुत्व, कर्तृत्व, भोकृतृत्व, देहपरिमाणत्व और अमूर्तत्व आदि गुणोंका वर्णन है।

### प्राणविद्या

प्राचीन जैनोंने जो जीवविचारका उपदेश किया है उसमें Biology विषयक आधुनिक खोजका पूर्वाभास भली मांति पाया जाता है। जैन पृथ्वी, जल, अग्नि और वायुमें सूक्म — एकेद्रिय जीवोंका अस्तित्व मानते है। इस सूक्म एकेन्द्रिय जीवपुलको आज वैज्ञानिक — प्राणितत्त्ववेत्ता Microspic organisms कहते हैं। जैन वनस्पति-कायको एकेन्द्रिय जीव मानते हैं। वनस्पतिमें भी प्राण हैं, स्पर्शका अनुभव करनेकी शक्ति है, यह भी वे कहते हैं। इस आधुनिक युगमें आचार्य जगदीशचन्द्र बधुने वनस्पतिशाल सम्बन्धी जो नवीन अनुसन्धान करके आस्वर्य फैला दिया है उसका मूल वस्तुतः इस एकेदिय जीववादमें छुपा हुआ था।

### आत्मविद्या ै

जीवतस्वके समान ही जैनग्ररूपित मात्मविद्या — Psychology वहुत्ते आधुनिक अन्वेषणोका आभास पाया जाता है। जीवके गुणोंकी गणनामें हमने 'चेतना' और 'उपयोग'का उल्लेख किया है। यहां इन मुख्य गुणोंके विषयमें विशेष विचार करना है।

## चेतना

चेतना तीन तरहसे होती है-कर्मफलानुमूति, कार्यानुमूति और

बानानुम्ति । स्थावर जीव — एष्वी, पानी, अग्नि, वायु और वनस्पतिके जीव — केवल कर्मफलकी अनुमृति करते हैं । त्रस जीव — दो, तीन, चार और पांच इंदियवाले जीव — अपने कार्यका अनुमव करते हैं । उच प्रकारके जीव ज्ञानके अधिकारी होते हैं । चेतनाके इन तीन प्रकार अथवा पर्यायोंको पूर्ण चैतन्यके क्रमविकासकी तीन मंजिले कहें तो अनुचित न होगा । जो लोग कहते हैं कि मनुष्यसे भिन्न जीव केवल अचेतन यंत्रके समान है उनका खंडन जैनोने हजारों वर्ष पहिले किया है । आधुनिक युगमें क्रमविकासमय मनोविज्ञान Evolutionary Psychology के जो दो मूल सूत्र माने जाते हैं वे पहिलेसे ही जैन दर्शनमें मौजूद थे। वे दो सूत्र ये हैं — (१) मनुष्यसे मिन्न — निकृष्ट कोटिके — प्राणियोंमें एक प्रकारको — विल्कुल नीची कोटिका — चैतन्य Sub-human consciousness होता है । इसी चैतन्यमेंसे मानव-चैतन्यका कमशः विकास होता है । (२) प्राण और चैतन्य Life and consciousness सर्वश्रा सहगामी होते है; Co-extensive है ।

## उपयोग

जीवका दूसरा विशिष्ट रुक्षण उपयोग है। उपयोगके दो मेद है : एक दर्शनोपयोग और दूसरा ज्ञानोपयोग ।

## दर्शन

रूपादि विशेष ज्ञान-वर्जित सामान्यकी अनुमृतिको दर्शन कहते हैं। दर्शनके चार मेद हैं — (१) चशुदर्शन, (२) अचशु-दर्शन, (३) अविधिदर्शन और (४) केवल्रदर्शन। चक्षु संवन्धी अनुमृतिमात्रका नाम चश्चुदर्शन है। अन्द, रस, स्पर्श और गन्धकी मनुम्तिको अचक्षुद्दीन कहते हैं। अवधि मौर केवल असाधारण दर्शन हैं। स्यूल इन्द्रियोंसे अगम्य विषयकी अवधिवाली अनुमृतिको अवधिदर्शन कहते ै। Theosophist संप्रदाय जिसे Chirvoyance कहते हैं, कुछ अंशोंमें अवधिदर्शन उसीके समान है। विश्वेकी समस्त वस्तुओंक अपरोक्ष अनुमक्का नाम केवलदर्शन है।

### ज्ञान

द्रीनके परचात् ज्ञानके उदयको उपयोगका दूसरा मेद कहे तो कह सकते हैं। ज्ञान प्रथमत दो प्रकारका है: एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष । मित, श्रुत आदि अष्टविध ज्ञान इन दो प्रकारके ज्ञानके अन्तर्गत आ जाता है। उनमें 'कुमित' मित्ज्ञानका, 'कुश्रुत' श्रुतज्ञानका और 'विभंग' अवधिज्ञानका आसास अर्थात् Fallacious forms मात्र होता है।

## मति

देशनके पश्चात् इन्द्रियज्ञानकी अपेक्षासे जिसकी उत्पंति होती है, उसका नाम मतिज्ञान है। मतिज्ञानके तीन मेद है: उपलब्धि, भावना और उपयोग। इस तीन प्रकारके मतिज्ञानको जैन दार्शनिक बहुधा पांच मेदोमें विमक्त करते हैं —मति, स्पृति, संज्ञा, चिंता और आभिनिबोध।

## (शुद्ध) मति

दर्शनके परचात् तुरन्त ही जो वृत्ति उत्पंत्र होती है उसे उपल्ब्यि अथवा श्रुद्ध मितज्ञान कहा जाता है । पारचान्य मनोविज्ञान इसे Sence instation अथवा Perception कहता है। जैन दार्शनिस मितज्ञानके दो मेद करते है। जिस मितज्ञानका आधार वाह्य इन्द्रियां हैं वह इन्द्रियनिमित्त मितज्ञान; और जो केवल अनिन्द्रिय है अर्धात् मनकी अपेक्षा रखता है वह अनिन्द्रियनिमित्त मितज्ञान कहलाता है। दार्शनिक Locke ने Idea of sensation और Idea of reflection नामक जिन दो चित्तचृत्तियोंका निरूपण किया है तथा आधुनिक दार्शनिक जिन्हे Extraspection (बहिरनुशीलन) और Introspection (अन्तरनुशीलन) हारा प्राप्त ज्ञान कहते है उन्हींको जैन दार्शनिक कमश. इन्द्रियनिमित्त मितज्ञान तथा अनिन्द्रियनिमित्त मितज्ञान कहते है, ऐसा कह सकते है।

कर्ण आदि पांच इन्द्रियोंके मेदसे इन्द्रियनिमित्त मतिज्ञान भी पांच अकारका है।

जिस प्रकार वर्तमान युगके वैज्ञानिकोने Perception में विभिन्न प्रकारकी चित्तवृत्तियोंका पता लगाया है, उसी प्रकार अति प्राचीन कालमें जैन पण्डितोंने मतिज्ञानमें चार प्रकारकी वृत्तियां माल्म की थी। उन्होंने इन्हे अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा नामसे क्रमबद्ध किया है।

#### अवग्रह

अवप्रह वाह्य वस्तुके सामान्य आकारको पहिचान कराता है। इस बाह्य वस्तुके स्वरूपका सुनिश्चित, सविशेष ज्ञान अवप्रहसे नहीं प्राप्त होता।यह Sensation संघवा कुछ मंशोंमे Primum Cognitum है।

ईहा

अवप्रहग्रहीत विषय पर ईहाकी क्रिया होती है । अवप्रहीत विषयके

संबन्धमें अधिक — विशेष जाननेकी स्पृहाका नाम ईहा है। अर्थात् अनग्रहीत विषयके प्रणिधान Perceptual attention (विचारणा)को ईहा कहते हैं।

### अवाय 🕠

यह परिपूर्ण इन्द्रियज्ञानकी तीसरी मूमिका है। ईहित विषयके संवन्यमें सिवजेष ज्ञानका नाम अवाय है। इसे Percoptual determination (निर्धार) कह सकते है।

### **पारणा**

धारणा इन्द्रिय ज्ञानके विषयको स्थितिशील करती है। इसे Perceptual retention कह सकते हैं। धारणाकी भूमिका ही इन्टियज्ञानकी परिपूर्णता है।

अवमह आदिके और भी वहुतसे स्ट्म भेड हैं, परन्तु विस्तार हो जाय या विषय क्लिप्ट हो जाय इस मयसे उन्हें छोड़ दिया गया है।

विद्रजन इतने ही से यह बात समझ सकते हैं कि आधुनिक युगेपीय निदानोंने Perception के विकासका जो कम बतलाया है उसका विवरण जैन पष्टितोंने पहिले ही से शुद्ध मनिज्ञानके प्रकरणमें भग दिया है।

### स्रुति

यतिज्ञानके दुसरे प्रकारका नाम स्कृति है । इससे इत्त्रियज्ञानके विषयका स्मारा होता है । स्कृतिको पारना में वैज्ञानिक Recollection रामग्रा Recognition कृति हैं । Hobber के मनानुसार तो स्मरणका विषय अथवा Iden केवल मरणोन्मुल इन्द्रियज्ञान है — Nothing but decaying sense । Hume भी यही मानता है । दार्शनिक Reid इस सिद्धान्तका उत्तम रीतिसे खण्डन करता है । वह कहता है कि स्मरणके विषयको इन्द्रिय-ज्ञान-विषयकी अपेक्षा अवस्य है और उसमें साह्स्य भी है, तथापि कितने ही अंशोमें यह विषय नवीन है । ऐसा माल्झ्म होता है कि जैन पण्डितोने हजारों वर्ष पूर्व स्प्रतिज्ञानके विषयमें जो निर्णय किया था उसीका ये वैज्ञानिक मानों अनुवाद कर रहे है; और यह कुछ कम आश्चर्यकी वात नहीं है।

संज्ञा

संज्ञाका दूसरा नाम प्रत्यभिज्ञान है। पाश्चात्य मनोविज्ञानमें इसे Assimilation, Comparison और Conception कहते हैं। अनुभूति अथवा स्पृतिकी सहायतासे विपयकी तुल्ना या संकल्ना द्वारा ज्ञान संगृहीत करनेको प्रत्यभिज्ञान कहते है। इस प्रत्यभिज्ञानकी सहायतासे चार प्रकारका ज्ञान प्राप्त हो सकता है—(१) गवय (नील्गो) नामक प्राणी गाय जैसा होता है। अंग्रेज़ीमें इस ज्ञानको Association by similarity कहते है। (२) मैंस नामक प्राणी गायसे भिन्न प्रकारका होता है अर्थात् Association by Contrast! गो-पिंड अर्थात् गाय-विशेषको देखनेसे गोल अर्थात् गो—सामान्य विषयक ज्ञान होता है। इस सामान्य ज्ञानको अंग्रेज़ीमें Conception कहते हैं। भिन्न मिन्न विषयिक सामान्यको जैन दर्शनमें तिर्यक् सामान्य कहा है। इसका पाश्चात्य नाम Species idea है। (३) एक ही पदार्थकी मिन्न पिरणितमें भी उसी एक एवं अदितीय पदार्थकी उपलब्ध होती

है। कंगूठी या कुंडलके भिन्न मिन आकारोंमें, भिन्न मिन अलंकार रूपमें परिणत होने पर भी, उनमें हम प्रत्यभिज्ञानके प्रतापसे सुवर्ण भामक मूल द्रव्यको ही देख सकते है। भिन्न मिन्न परिणितयोंमें जो द्रव्यगत ऐक्य, सामान्य है उसे जैन दर्शन ऊर्वता-सामान्य कहता है। ऊर्वता-सामान्य कहता है। ऊर्वता-सामान्यका पाश्चात्य नाम Substratum अथवा Esse है।

## चिंता

साधारणतः चिन्ताको तर्क या उन्ह कहा जाता है। प्रत्यिमज्ञानसे प्राप्त दोनों विषयोंमे अच्छेच संबन्धकी खोज करना तर्कका काम
है। पारचात्य मनोविज्ञान इसे Induction कहता है। युरोपीय पाण्डत
कहते हैं कि Induction, observation—मूयोदर्शनका फल है।
जैन नैयायिक भी उपलम्भ और अनुपलम्भ द्वारा तर्ककी प्रतिष्ठा मानते
हैं। दोनोंके कथनका ताल्पये एक ही है। पारचात्य तार्किक
Inductive Truth को एक Invariable अथवा Unconditional
relationship कहते हैं जैनाचार्योन कितनी ही शतान्दी पूर्व यही
बात कह दी थी। उनके मतानुसार तर्कल्प्य सम्बन्धका नाम अविनाभाव अथवा अन्यथानुपपित्त है।

## अभिनिबोध

तर्फळ्य विषयकी सहायतासे होनेवाळ अन्य विषयके ज्ञानको अमि-निबोध कहते हैं। साधारणतः अमिनिबोधको अनुमान माना जाता है। इसीको पारचात्य अन्थोंमें अनुमान Deduction, Retiocination अधवा Syllogism नाम दिया गया है। धुवां देखकर यह कहना कि 'पर्वतो बहिमान्' (पर्वतमें अग्नि) है-इस प्रकारके बोधका नाम अनुमान है। इनमें पर्दन 'धर्मां,' किया 'पप्त'; बरि 'सान्य'; और धूम 'हेतु', ' हिंग' अपचा ' न्यपदेश' है । पारचात्य न्यायप्रन्थीमें Syllogism के अन्तर्गत इन्हीं तीन विषयोकी विषयानता दिखती है। इनके नाम Minor term, Major term और Middle term है। अनुमान व्याप्तिज्ञान पर-अर्थात् अग्नि और धृनमें जैसा अविनामान संतन्व है उस पर-प्रतिष्टिन है। यह ज्यानिताय पान्नात्य न्यायके Distribution of the middle term के अन्तर्गत हैं। जैन दृष्टिसे अनुमानके दो मेद है-(१) स्वार्थनुमान और (२) परार्थानुमान । जिस अनुमान द्वारा षनुनापक स्वयं किसी तथ्यकी खोज करता है उसे स्वार्थानुमान, और जिस बचन-विन्यास द्वारा उक्त अनुनापक अन्यको वह तथ्य समझाता है उसे परार्थानुमान कहते हैं। प्रीक ढार्शनिक Anstotle अनुमानके तीन अवयव यतलाता है-(१) जो जो धूमवान् है वह वहिमान् है, (२) यह पर्वत धूमवान है, (३) अत एव यह पर्वत बहिमान है । बौद्ध अनुमानके तीन अवयव टम प्रकार बतलाते है—(१) जो धूमवान् है वह बंदिमान् है । (२) यथा महानस (३) यह पर्वत धूमवान् है। मीमांसक भी अनुसानके तीन अवयव मानते हैं। इनके मतानुसार अनुमानके ये हो रूप हो सकते हैं : प्रथम रूप -(१) यह पर्वत वहिमान् है, (२) म्यों कि यह चूमवान् है, (३) जो चूमवान् होता है वह वहिमान् होता है, यथा महानस । द्वितीय रूप-(१) जी घूमवान् है वह वितमान् है, थया महानस । यह पर्वत विह्मान् है । नैयायिक अनुमानको पञ्चानयन मानतें हैं । उनके मतानुसार अनुमानका आकार यह होगा —(१) यह पर्वत विद्यान है, (२) क्यों कि यह धूमवान है। (३) जो धूमवान् होता है वह विह्मान् होता है यथा महानस। (४) यह पर्वत धूमवान् है, (५) इस छिये यह विह्मान् है। अनुमानके ये पांच अवयव कमशः प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमनके नामसे प्रसिद्ध है। जैन दर्शनके नैयायिक कहते हैं कि उदाहरण, उपनय और निगमन निर्रथक है। जैन अनुमानके दो अवयव मानते हैं—(१) यह पर्वत विह्मान् है, (२) क्यों कि यह धूमवान् है। जैन कहते हैं कि कोई भी बुद्धिमान् प्राणी इन दो अवयवोंसे ही अनुमानके विषयको समझ सकता है। अत एव अनुमानके अन्य अवयव वेकार है। परन्तु यदि श्रोता अल्पबुद्धि हो तो उसके छिये जैन छोग नैयायिकोंके पांच अवयवोंका स्वीकार करते ही हैं, इतना ही नहीं इसके अतिरिक्त प्रतिज्ञाञ्जिद्ध, हेतुगुद्धि जैसे और भी पांच अवयव बदाकर अनुमानके दस अवयव बनाते हैं।

## श्रुतज्ञान

अनुमान तक मितज्ञानका, अर्थात् इन्द्रियसंश्लिष्ट ज्ञानका अधिकार है। श्रुतज्ञान नित्य-सत्यके भण्डाररूप है; इसीका दूसरा नाम आगम है। जैन ऋग्वेदादि चार वेदांको आगम या प्रमाणरूप नहीं मानते। वे कहते है कि जिन्होंने अपनी साधना—तपश्चर्याके बल्से लोकोत्तरत्व प्राप्त किया है उन्हीं सिद्ध, सर्वज्ञ, तीर्थकर भगवानके बचन सर्वोत्त्रष्ट आगम हो सकते हैं। कभी कभी जैन अपने आगमको वेद भी कहते हैं और उन्हे चार मागोमें विमक्त करते हैं। जिस अकार मितज्ञानके अवग्रहादि चार मेद अथवा पर्याय हैं उसी प्रकार वे श्रुतज्ञानके भी लिख, मावना, उपयोग और न्य ये चार मेद करते हैं। ये चार मेद वस्तुतः व्याख्यान-मेदमात्र हैं। इस व्याख्यानप्रणालीको

कुछ भैशोंमें पारचात्य तर्कविद्या विषयक Explanation के समानः कह सकते हैं।

### लब्धि

क्सी भी पदार्थको, उसके साथ सम्बन्ध रखनेवाले किसी भी विषयकी सहायतासे समझानेका नाम लिथ है।

#### भावना

किसी भी विषयको, पूर्व अवधारित किसी विषयके स्वरूप, उसकी प्रकृति अथवा कियाकी सहायतासे समझानेके प्रयत्नको मावना कहते है। भावना विषय-ज्याख्यानकी एक अति उन्नत प्रणाली है। यह पदार्थ एवं तत्सम्बन्धी अन्य बहुतसी वस्तुओं पर विचार करके निर्णय करने योग्य पदा्र्यका निरूपण करनेको आगे बढती है।

### लपंयीग

भावना-प्रयोग द्वारा पदार्थका स्वरूपनिर्देश करनेका नाम-उपयोग है।

#### नय

मारतीय दर्शनोंमें 'नयविचार' जैन दर्शनकी एक विशेषता है। पदार्थकी संपूर्णताकी ओर पूर्ण ध्यान दिये विना, किसी एक विशिष्ट दिष्टकोणसे विषयकी प्रकृतिका निरूपण करना 'नय' कहलाता है। इन्यार्थिक और पर्यायार्थिक नामसे नयके दो मेद हैं। इन्यार्थिक नयका विषय दन्य और पर्यायार्थिक नयका विषय पर्याय है। इन्यार्थिक नयक नैगम, संग्रह और न्यवहार मेदसे तीन प्रकारका होता है। उन्युस्त्र, शन्द्र, सम्मिरुद्ध तथा एवंभूत मेदसे पर्यायार्थिक नय चार प्रकारका होता है।

## नगम

वस्तु-स्वरूपका विचार न करके, किसी एक बाह्य स्वरूप-सम्बंधी विचार करनेका नाम नैगम है। कोइ व्यक्ति ईंधन, पानी और अन्य सामग्री लिये जाता हो, तब उससे पूछा जाय कि "तुम यह क्या करते हो " तो वह उत्तरमें कहे कि "मुझे रसोई करनी हैं"। उसका यह उत्तर नैगमनयकी दृष्टिसे होगा। इसमें ईंधन, पानी तथा अन्य सामग्रीके स्वरूपके सम्बन्धमें कुछ भी नहीं कहा गया। केवल यही बतलाया गया है कि उसका क्या उद्देश्य है।

## संग्रह

वस्तुके विशेष भावकी ओर ध्यान न देकर, वह वस्तु जिस् भावसंबन्धसे अपनी जातिकी अन्य वस्तुओंके साथ साद्द्य या समानिता रखती हो उसकी ओर ध्यान देनेका नाम संग्रहनय है। संग्रहनयसे पाल्वात्य दर्शनके Classification का मिळान कर सकते हैं।

### व्यवहार

उपरोक्त-संग्रह-नयसे यह विल्कुल अलग पटता है। सामान्य मावकी उपेक्षा करके विभिष्टताकी ओर प्यान देनेका नाम व्यवहारनय है। पाक्नाव्य विज्ञानमें इसे Spacification अथवा Individuation कहा जाता है।

### ऋजुस्त्र

वस्तुकी परिधिको कुछ अधिक संकुचित करके, उसकी वर्तमान: चनस्था द्वारा निरूपण करनेका नाम ऋजुसूत्र है। शुब्द

यह और इसके वादके दो नय शब्दके अर्थका विचार करते हैं। किसी शब्दका वास्तिविक अर्थ क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर तीन प्रकारके नय अपनी अपनी पद्धतिसे देते है। प्रत्येक परवर्ति नय, अपनेसे पूर्ववर्ति नयकी अपेक्षा शब्दके अर्थको अधिक संकीण बनाता है। 'शब्द-नय ' शब्दमें अधिकसे अधिक अर्थका आरोपण करता है। इस शब्द-नयका आशय यह होता है कि एकार्थवाचक शब्द हिंगा, बचनादि क्रमसे परस्पर मिन्न होने पर भी एक ही अर्थके बोतक होते हैं।

## समभिरुड

समिमिक्द प्रत्येक शब्दके मूल धातुकी ओर के जाता है। वह वतलाता है कि एकार्थवाचक शब्द भी वस्तुतः भिन्न भिन्न अर्थको बोतित करते हैं। शक्त तथा पुरन्दर शब्द, शब्दनयके अनुसार एकार्थवाची हैं परन्तु समिमिक्दके अनुसार शिकशाली पुरुष ही शक्त, और पुरिवदारक ही पुरंदर कहलायेगा। अर्थात् इस नयके अनुसार शक्त और पुरन्दरका अर्थ भिन्न भिन्न है।

एवं भूत

जहां तक पदार्थ निर्दिष्ट रूपसे क्रियाशील होता है उसी समय तक उस पदार्थको तत्सम्बन्धी क्रियाबाचक शब्दसे पहिचाना जा सकता है; उसके दूसरे क्षणसे उस शब्दका व्यवहार बन्द हो जाता है। जब तक पुरुष शक्तिशाली है तभी तक वह 'शक' है; शक्तिहीन होते ही यह व्यवहार बन्द हो जाता है अर्थात् फिर उसे शक्त नहीं कह सकते। इसे 'एवंमूत-नय' कहते हैं। नयसे पदार्थका एकदेश मार्द्धम होता है। पदार्थके यथार्थ और पूर्ण स्वरूपको जाननेके लिये जैनागम-स्वीकृत स्याद्वादका आश्रय लेना चाहिये। यह स्याद्वाद अथवा सप्तमंगी जैन दर्शनकी एक महानसे महान् विशिष्टता है।

#### स्याद्वाद

पदार्थ अगणित गुणके आधाररूप है। इन समस्त भिन्न गुणोंका पदार्थमें क्रमशः आरोप करनेका नाम स्यादाद नहीं है। एक एवं सिद्धतीय गुणका पदार्थमें आरोपण किया जाय तो उसका सात प्रकारसे निरूपण हो सकता है—उसका वर्णन सात प्रकारसे किया जा सकता है। इस सप्तधा विवरणका नाम स्यादाद अथवा सप्तमंगी न्याय है। उदा-हरणार्थ, घट नामक पदार्थमें अस्तित्व नामक गुणका आरोप करें तो उसका निरूपण निम्नहिस्तित विधिसे सात प्रकारसे कर सकते हैं—

- (१) स्यादास्ति घटः अर्थात् किसी एक अपेक्षासे [किसी एक दृष्टिकोणसे—विचारसे] घट है ऐसा कह सकते है। परन्तु 'घट है' इसका अपिप्राय क्या है ' इसका यह अर्थ नहीं कि घट एक नित्य, सत्य, अनन्त, अनादि, अपरिवर्तनीय पदार्थक्ष्पमें विद्यमान है। 'घट है' इसका अर्थ यही है कि स्वरूपके विचारसे अर्थात् घटरूपसे, स्व-दृज्यके विचारसे अर्थात् वह मिटीका बना है इस दृष्टिसे; स्व-क्षेत्रके विचारसे अर्थात् अमुक शहरमें (पटना शहरमे) और स्व-काल अर्थात् अमुक एक ऋतु (वसंत ऋतु)में वह वर्तमान है।
- (२) स्याजास्ति घटः अर्थात् किसी एक अपेक्षासे घट नहीं है। पर-रूप अर्थात् पट-रूपमे, पर-द्रव्यके विचारसे अर्थात् स्वर्णमय

ł

ķ

अलंकारकी अपेक्षासे, पर-क्षेत्र अर्थात् अन्य किसी शहरकी (गांघारकी) अपेक्षासे और पर-कालकी अर्थात् अन्य किसी ऋतु (शीतऋतु )की अपेक्षासे यह घट नहीं है, यह भी कह सकते हैं।

- (३) स्यादस्ति नास्ति च घटः अर्थात् एक अपेक्षासे घटं है और अन्य अपेक्षासे घट नहीं है। स्व-द्रव्य, स्व-क्षेत्रकी अपेक्षासे वहः घट है और पर-द्रव्य, पर-क्षेत्रकी अपेक्षासे वह घट नहीं है। यह वात अपर कही जा सुकी है।
- (४) स्याद्यक्तन्यः घटः अर्थात् एक अपेक्षासे घट अवक्तन्य है। एक ही समयमें हमें ऐसा प्रतीत हो कि घट है और घट नहीं है तो इसका अर्थ यह हुवा कि घट अवक्तन्य हो गया, क्यों कि भाषामें कोई भी शब्द ऐसा नहीं है, जो एक ही समयमें अस्तित्व और नास्तित्वको प्रकट कर सके। तीसरे मेदमें हम जो घटका अस्तित्व देख आये है उसका आशय यह नहीं है कि जिस क्षणमें हमें घटका अस्तित्व प्रतीत होता है उसी क्षणमें उसका नास्तित्व प्रतीत होता है।
- (५) स्याद्स्ति च अवक्तव्यः घटः अर्थात् एक अपेक्षासे घट है और वह भी अवक्तव्य है। प्रथम और चतुर्थ मेदको एक साथ मिळानेसे यह भेद समझमें आ सकेगा।
- (६) स्यान्नास्ति च अवक्तन्यः घटः अर्थात् एक अपेक्षासे घट नहीं है और वह भी अवक्तन्य है। इस नयका आधार दूसरे और चौथे भेदका संकलन है।
  - (७) स्यादस्ति मःनास्ति च अवक्तव्यः घटा अर्थात् एक

अपेक्षासे घट है, घट नहीं है, और वह भी अवक्तन्य है। यह रामम मेद तीसरे और चौथे भेदके योगसे बना है।

जैन वार्शनिकोंका फहना है कि यथार्थ वस्तुविचारके लिये यह सातंगी अथवा स्यादाङ अनिवार्य है। स्यादादका आश्रय लिये विना वस्तुका स्वरूप समझमें नहीं आ सकता। 'घट है' ऐसा कहनेमात्रसे उसका समस्त विचरण हो गया ऐसा नहीं कह सकते। 'घट नहीं है' ऐसा कहनेमें भी बदुत अपूर्णता रह जाती है। 'घट है और घट नहीं है' ऐसा कह देना भी फाफी नहीं है। 'घट अवक्तत्रय है' यह भी पूर्ण विवरण न हुवा। जैन इस बात पर बड़ा ज़ोर देते हैं कि सातंगीके एक दो मेदोकी सहायतासे वस्तु-स्वभावका पूर्ण निरूपण नहीं हो सकता।

और जैनोंका उक्त मन्तव्य नगण्य कह देने योग्य नहीं है। प्रत्येक मेदमें कुछ न कुछ सत्य तो अवस्य है। धूनोंक्त सातों नयकी दृष्टिसे देखा जाय तभी पूर्ण सत्य एव तथ्य माछम हो सकता है। जिस प्रकार अस्तित्वके विषयमें सप्तमंगीका क्रमशः व्यवहार हुआ है उसी प्रकार नित्यता आदि गुणों पर भी उसे घटा सकते हैं। अर्थात् पदार्थ नित्य है या अनित्य, यह जाननेके लिये भी जैन पूनोंक्त सप्तमंगीका आश्रय छेते हैं। जैन सिद्धान्त तो कहता है कि पदार्थ-तत्वके निरूपणके लिये स्याद्वाद ही एकमात्र उपाय है।

#### द्रव्य

द्रव्यकी उत्पत्ति है और उनका विनाश भी है ऐसा हम सब भानते है। भारतवर्षमें बौद्ध और ग्रीसमें Hembins हिाष्य द्रव्यको अनित्य मानते थे, परन्तु वस्तुतः देखा जाय तो, दिखराई देनेवाले उत्पत्ति और विनाशमें अर्थात् परिवर्तनमात्रके मूल्में एक ऐसा तत्त्व रहता है जो सदैव अविकृत ही रहता है। उदाहरणके लिये, त्वर्णालंकारके 'परिवर्तनमें सोना तो बहका वही रहेगा — केवल उसके आकारमें परिवर्तन होता रहता है। भारतवर्षमें वेदान्तियोने और ग्रीसमें Parmenidesके 'अनुयायियोने परिवर्तनवाद जैसी वस्तुको ही उडा लिया है। उन्होंने ब्रन्थकी नित्य सत्ता और अविकृति पर ही भार दिया है। स्याद्वादी जैन इन दोनों वातोंको अमुक अपेक्षासे स्वीकार करते है और अमुक अपेक्षासे इनका परिहार करते है। वे कहते है कि सत्ता भी है और परिवर्तन 'मी है। यही कारण है कि वे दृष्यका वर्णन करते समय उसे 'उत्पाद-च्यय-श्रीव्ययुक्त' कहते है। अर्थात् (१) द्रव्यकी उत्पत्ति है, (२) द्रव्यका विनाग है और (३) द्रव्यके भीतर एक ऐसा तत्त्व है जो उत्पत्ति-विनाशरूप परिवर्तनमें भी अविकृत-अपरिवर्तित और अट्टट रहता है।

## द्रव्य, गुण, पर्याय

द्रव्यका विचार करनेके समय उसके गुण और पर्याय पर भी विचार करना आवश्यक है। जैन लोग द्रव्यको कुछ अंगोमें Cartesian के Substance के समान मानते हैं। द्रव्यके साथ जो चिरकाल अविच्छित्र रूपसे रहता है अथवा जिसके विना द्रव्य, द्रव्य ही नहीं रहता, उसे 'गुण' कहते है। द्रव्य स्वमावतः अविकृत रहकर अनन्त परिवर्तनोंके भीतर जो दिखलाई देता है वह पर्याय है। जैन जिसे पर्याय कहते हैं उसे Cartesian mode कृहता है। जैन दृष्टिसे प्रदाल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये पांच अजीव द्रव्य हैं।

जीव भी द्रव्य है और सब मिलकर कुल छः द्रव्य हैं।

## अवधिज्ञान

मति-श्रुतादि पंचविष ज्ञानमें मतिज्ञान और श्रुतज्ञान पर विचार किया गया है। अब अवधिज्ञानादि पर विचार करेगे।

जो सब रूप-विशिष्ट द्रव्य स्थूल इन्द्रियोंके लिये अगोचर है उनकी असाधारण अनुभूतिका नाम अवधिज्ञान है। आजकल जिसे Clarroyanae कहते हैं, कुल अंशोंमें अवधिज्ञानकी उसके साथ तुलना कर सकते हैं। अवधिज्ञानके तीन मेद है — देशावधि, परमावधि और सर्वावधि। देशावधि दिशा और कालसे सीमाबद्ध है। परमावधि असीम है। सर्वावधिक द्वारा विज्ञके समस्त रूपयुक्त द्रव्योंका अनुभव हो सकता है।

## मनःपर्यव

अन्यकी चित्तवृत्तिके विषयके अनुभवका नाम 'मन'पर्यवज्ञान' है। पाश्चात्य विज्ञानमें इसे टेकंपिथी अथवा Mind-reading कहते हैं। मन'पर्यवज्ञानके ऋजुमित तथा विपुलमित, ये दो मेद हैं। ऋजुमित संकीर्णतर है। विपुलमितकी सहायतासे विश्वके समस्त चित्तसंबन्धी विषयोंका सूक्ष्म अवलोकन हो सकता है।

## केवलज्ञान

नैतन्यमुक्त जीवोंके ज्ञानकी यह एकदम अन्तिम मर्यादा है। केवलज्ञानमे विश्वके समस्त विषयोंका समावेश हो जाता है। केवलज्ञान भाने सर्वज्ञता ऐसा कह सकते हैं। केवलज्ञान जात्मामेंसे ही उत्पन्न होता है। इसमें इन्द्रिय या अन्य किसी वस्तुकी सहायताकी आवश्यकता नहीं होती ।

केवलज्ञानी मुक्तिको प्राप्त या मुक्त पुरुष होता है। यहां केवलज्ञानके साथ ही हमें जैन दर्शनकथित सात तत्वोंका स्मरण होता है। इन सात तत्वोंके नाम ये हैं — जीव, अजीव, आश्रव, वंघ, संवर, निर्जरा और मोक्ष ।

## जीव, अजीव

जैन दर्शनानुसार जीव चेतनादि गुण विशिष्ट है। स्वभावतः शुद्ध जीव अनादि काल्से अजीवतत्वसे लिप्त है। इस अजीव तत्वसे शुटकारा पानेका नाम मुक्ति है।

#### आश्रव

स्वभावतः शुद्ध जीव जव राग-देव करता है तव जीवमें कर्म-पुद्गल आश्रव प्राप्त करते है — प्रवेश करते है । आश्रवके दो मेद हैं — एक शुम और दूसरा अशुम । शुम आश्रवसे जीव स्वर्गादिके सुखोंका अधुकारि वनता है और अशुम आश्रवसे इसे नरकादिकी यातनाएं सहन करनी पड़ती हैं । आश्रवकालमें जो कर्म-पुद्गल जीवमें प्रवेश करते है उनकी प्रकृति आठ प्रकारकी होती है । ज्ञानावरणीय कर्म, दरीनावरणीय कर्म, मोहनीय कर्म, वेदनीय कर्म, आयुकर्म, नामकर्म, गोत्रक्म और अन्तरायकर्म।

- जो कर्म ज्ञानको दक छेता है वह ज्ञानावरणीय है। जिससे जीवका स्वासाविक दर्शनगुण दक जाता है वह दर्शनावरणीय है। जो कर्म जीवके सम्यक्त और चारित्रगुणका घात करता है, जीवको सम्रद्धा और लोगादिमें फंसा देता है उसका नाम मोहनीय कर्भ है। विदनीय कर्मके प्रतापसे जीवको सुख-दु:खरूप सामग्री प्राप्त होती है। आयुक्मके परिणामस्वरूप जीव मनुष्यादिके आयुष्यको प्राप्त करता है। जीवकी गति, जाति, शरीर आदिके साथ नामकर्मका संबंध रहता है। उच या नीच गोत्र मिल्लेका आधार गोत्रकर्म है। अन्तराय-कर्मसे दानादि सत्कार्यमें भी वित्र पड़ता है। इस अष्टविध कर्मके अन्य बहुतसे मेद है, जिन्हे विस्तारभयसे छोड़ दिया गया है।

### वंघ

स्वभावत भुक्त जीव उपरोक्त कथनानुसार कर्मपुद्गलके आश्रवसे बन्धनग्रस्त रहता है। अजीव कर्मपुद्गलके साथ जीवके मिल जानेका नाम बंध है।

## संवर

सांसारिक मोहमें पढ़े हुने जीनमें कर्मका आश्रव जिसके द्वारा रुक जाता है उसका नाम संवर है। संवर बंधनप्रस्त जीवको मुक्ति-मार्ग पर के जाता है। जैन शाखोंमें कथित तीन गुप्ति, पांच समिति, दशिवघ यतिष्ठमें, बारह अनुप्रेक्षा, बाईस प्रकारके परिषहका जय, पांच प्रकारका चारित्र और बारह प्रकारका तप संवर साधनेके साधन है। इन सबके कक्षणोंका वर्णन करनेका यह स्थान नहीं है।

## निजेरा

कर्मके एकदेशीय क्षयका नाम निर्जरा है । उसके दो मेद हैं→ एक सविपाक और दूसरा अविपाक । निर्दिष्ट फलमोगके पश्चात् कर्मका जो स्वामाविक क्षय होता है उसका नाम सिवपाक निर्जरा है; और कर्मभोगसे पहिले ध्यानादि साधना द्वारा जो कर्मक्षय होता है उसका नाम अविपाक निर्जरा है।

## मोक्ष

जीवके समस्त कर्मोका अन्त होने पर वह मोक्षको —स्वाभाविक अवस्थाको — प्राप्त करता है।

जैन शास्त्रमें मोक्षमार्गिके १४ सोपानोका वर्णन है। इन्हे १४ गुणस्थानक कहा जाता है। यहां तो केवल उनके नाम ही लिख कर सन्तोष करता हूं। (१) मिथ्याल, (२) सासादन, (३) मिश्र, (४) अविरत सम्यक्त्व, (५) देशविरत, (६) प्रमत्तविरत, (७) अप्रमत्तविरत, (८) अपूर्वकरण, (९) अनिवृत्तिकरण, (१०) स्ट्रमसंपराय, (११) उपशांतमोह, (१२) क्षीणमोह, (१३) सयोगकेवली, (१४) अयोगकेवली। इन सबके लक्षणको छोड़ देता हुं।

## मोक्षमार्ग

जैनाचार्य सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको — एकसाय तीनोंको — मोक्षमार्गप्रापक — मोक्षमार्गमे छेजानेवाला — कहते हैं । इन्हें त्रिरत्न अथवा रत्नत्रयी मी कहा जाता है ।

# सम्यगृद्द्यन

जीन, अजीव आदि पूर्वकथित तत्त्वोंका जो विवरण किया उसमें अचल श्रद्धा रखनेका नाम सम्यग्दर्शन है।

### सम्यग्ज्ञान

संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय नामक तीन प्रकारके समारोप

अथवा ये तीन प्रकारकी भ्रान्तियां हैं। इन समारोपोंसे रहित-भ्रान्ति-रहित-ज्ञानका नाम सम्यग्ज्ञान है।

## सम्यक्चारित्र

राग-द्वेषरहित होकर पवित्र आचरणका अनुष्ठान करनेका नाम सम्यक्चारित्र है।

### उपसंहार

जैन विज्ञानका वर्णन करते समय, यहां और भी बहुतसी वातोंका उछेस करना आवश्यक है। परन्तु श्रोताओंको या वाचकोंको अरुचि न हो जाय — वे उकता न जाय — इस उदेश्यसे मैंने यथाशक्य संक्षेप ही किया है। नहीं तो जैन काव्य, जैन कथा, जैन साहित्य, जैन नीतिप्रन्थ, जैन ज्योतिष, जैन चिकित्साशास आदिमें इतनी वाते, इतने सिद्धान्त और इतने ऐतिहासिक उपकरण है कि उनका उचित विवेचन किये विना साधारण जनता उन्हें समझ नहीं सकती। मैंने यहां जैन विज्ञानकी जो रूपरेखा दिखलाई है वह तो विल्कुल साधारण है; इसे तो जैन दर्शनका केवल हाडिपंजर कहा जाय तो भी अनुचित न होगा। प्रमाणामास क्या है वादिवचार कैसा होता है फलपरीक्षाकी पद्धित क्या है इत्यादि वहुतसी वातें जैन दर्शनमें है। मैंने यहां उनको तो स्पर्श तक नहीं किया, तथापि मुझे विश्वास है कि मुज्ञ पुरुष इतने संक्षित विवेचनसे ही इतना तो अवश्य समझ लेंगे कि आधुनिक विज्ञानके

अधिकांश मूळ सूत्र जैन विज्ञानमें है। जैन विद्या भारतवर्षकी विद्या है। इसके पुनरुद्धारका उत्तरदायित्व भारतवर्ष पर है। भारतकी छप्त विद्या और सम्यताका पुनरुद्धार करनेमें बंगाल सदैव अग्रणी रहा है। वंगालमें अधाविष्ठ वहुतसी प्राचीन जैन प्रतिमाएं मिली है। वंगालमें ही "सराक" नामक अहिंसाप्रिय जातिकी बस्ती होनेकी ख़बर मिली है। यद्यपि आजकल यह जाति हिन्दु समाजमें मिल गई है, फिर भी इसमें तिनक भी संदेह नहीं कि यह जाति प्राचीन जैन समाजकी—आवकसमाजकी—उत्तराधिकारिणी है। इनके आचार, इनकी लोककथा और संस्कारोंसे इस सिद्धान्तको—इस जातिके आवक होनेकी बातको—विशेष पुष्टि मिलती है।

यह भी एक अनुमान होता है कि वंगालमें आज जिसे वर्दवान—वर्धमान नगर कहते है उसका संवन्य जैन सम्प्रदायके अन्तिम-चोवीसवें तीर्थकर श्रीवर्द्धमानस्वामीके नामके साथ होगा। श्रीमहावीरस्वामीके नाम पर बंगालकी मूमिमें वीरमूमि (वीरमूम ज़िला) नाम पड़ा हो यह भी स्वाभाविक है। वंगालमें जैन प्रतिमाओंके अतिरिक्त कहीं कहीं प्राचीन जैन मन्दिर भी पाये जाते है। वंगालके निकटवर्ती मगध्में जैन महापुरुषोने बहुधा अपनी वीरगर्जना की है। यह सब देखते हुवे यदि सम्यतामिमानी वंगाली लोग जैन विद्याके पुनरुद्धारमें पर्याप्त मनोयोग न दे तो यह उनके लिये एक आक्षेपकी वात होगी।

यहां एक और बात भी कह देना चाहता हूं। महात्मा गांधीजीके कथनानुसार आईसाधर्मके प्रतापसे भारतवर्षका राजनैतिक उदार होना चाहिये। इस राजनैतिक आईसाका आचरन सर्वप्रथम वंगालने ही कर दिखलाया था। इस अईसाका सूत्रपात कहासे हुवा ? वेद-शासित धर्ममें अईसाकी प्रशंसा है — मै इस वातको अत्वीकार नहीं करता। वौद्ध भी अईसाको स्वधर्मके आधारह्य मानते हैं। परन्तु

भारतीय जैन समाज बन्योंकी भांति केवल व्यहिंसाके गीत गाकर ही नहीं बैठ रहता; वह तो मन, वचन, कायासे इस धर्मका पालन करता है। और वातोंमें जैन समाज मले ही पीछे रह गया हो, पर उसकी व्यहिंसाकी भाराधना-मिक तो प्रशंसनीय है। जैन विद्याक पुनरुद्धारमें बंगाली विद्यान यथाशिक सहायता देनेके लिये तैयार रहें तो भारतीय सम्यता चमक उठेगी। इस वातका पुनरुचारण करके मै इस निबन्धको समाप्त करता हूं।\*

बगाडी साहित्य-परिपदमें (राधानगरमें) यह निवंध पढा गया था।

## जीव

ज़रसे भिन्न पदार्थोंको जैन दार्शनिक 'जीव' कहते है। योग और सांख्य दर्शनमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है; न्याय, वैशेषिक और वेदान्त मतसे जो आत्मा है, वह जैन दर्शनकी दृष्टिसे जीव है। इतना होने पर भी इनके बीचका भेद मामूळी नहीं है। सांख्य तथा योगदर्शन-प्रतिपादित 'पुरुष के साथ जैन दर्शनके जीवका भेद है। न्याय और वैशेषि कके आत्मा तथा जैन दर्शनके जीवके बीचमें भी भेद है। वेदान्तियोंका आत्मा और जैनोका जीव भी एक नहीं है। चार्याकमत-सम्मत निरात्मवादकों भी जैन नहीं मानते। जैन दार्शनिकोने वौद्धोंके विज्ञानप्रवाह-वादका भी खण्डन किया है। तब फिर जैन दर्शन-सम्मत जीवका छक्षण क्या है है इत्यसंग्रह और पंचारितकायमें उसकी व्याख्या इस प्रकारकी है:—

जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता. अपने देहके समान परिमाण-' वाला, मोत्ता. संसारत्य, सिद्ध और स्वभावसे उर्न्वगतिवाला है। जीवोत्ति हवदि वेदा उवयोगिषसेसिदो पह कता।
भोता च देहमत्तो ण हि सूत्तो कम्मसंजुत्तो ॥

—प् स. स.।

जीव अस्तित्ववाला, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रमु, कर्ता, भोका, दिहमात्र, अमूर्त और कर्मसंयुक्त है।

श्रीवादिदेवस्रि भी प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार (७–५६)में कहते हैं कि —

"देतन्यस्वरूपः, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोका, स्वदेह-परिमाणः, प्रतिक्षेत्रं विभिन्नः, पौद्गलिकादप्रवांस्वायम् ।"

उपरोक्त बचनों पर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैन दर्शना-नुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह सत्य पदार्थ है। वह चेतन, अमूर्त, संसारी दगामें कर्मवग, कर्ता, भोक्ता, देहप्रमाण और प्रमु इत्यादि रुक्षणवाला है।

चार्वाक तो जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। वे पृथ्वी, पानी, वायु और तेज — इन चार पदार्थोंको ही मानते हैं और कहते हैं कि इनके सिवाय अन्य एक भी एकान्त सत् पदार्थ नहीं हैं। उनका मत है कि जगतके समस्त पदार्थ इन्हीं चार महाभूतोंके संभिश्रणसे उत्पन्न होते हैं। मनुष्यादि जीव चेतन है, इससे तो वे इन्कार नहीं कर सकते; परन्तु चैतन्य है, इस लिये आत्माक म न कोई पदार्थ होना चाहिये, इस वातको वे स्वीकार नहीं करते। जिस प्रकार धान्य और गुड़ आदि पदार्थ सहते सहते सुरारूपमें परिणमित हो जाते हैं उसी प्रकार उपरोक्त चार महामूतोंसे ही चैतन्य

परिणमित होता है। चार्वाकोका यह सिद्धान्त है।

वर्तमान युगके कतिपय जड़वादी कुछ अंशोंमें इसी सिद्धान्तकीः दुन्दुमि बजा रहे है। वे कहते है कि जिस प्रकार यक्ततमेंसे एक प्रकार-का रस निकल्ता है उसी प्रकार मस्तकमेंसे चैतन्य उत्पन्न होता है। अत एव जड़ पदार्थसे मिन्न आत्मा नामक पदार्थकी—किसी स्वतन्त्र पदार्थकी—सत्ता माननेकी आवश्यकता नहीं है।

इन सबको उत्तर देना चाहें तो कह सकते है कि, धान्य, गुड़ आदिमेंसे जो परिणमित होता है वह वस्तुतः जड़ ही है। यक्टतमेंसे जो रस 'निकल्ता है वह भी जड़ है। ऐसा नियम है कि जड़मेंसे जड़ पदार्थ ही उत्पन्न हो सकता है। मस्तकमेंसे भी ऐसा ही जड़ पदार्थ उत्पन्न होना संभव है। जड़मेंसे जड़से सर्वथा मिन्न पदार्थ कैसे पिता हो सकता है ? चैतन्य जड़का परिणाम कैसे हो सकता है ? इस तर्क पर विचार करके, कुछ आधुनिक अध्यात्मवादी दार्शनिक जड़वादका त्याग करके चैतन्यकी स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करनेकी ओर आकिर्वित हुने है। वौद्ध जड़से चैतन्यकी उत्पत्ति नहीं मानते, उन्होंने विज्ञानको क्षणिक सत्ता मानकर जड़वादको पीछे हटा दिया है। जैनोने जीवमें चैतन्यगुण स्वीकार करके अध्यात्मवादकी नीवं खूव मज़बूत कर दो है। जैनोने चार्वाको और वौद्धोंको प्रवल उत्तर दिया है।

चार्याक मतके खण्डनमें जैन कहते है कि यदि जड़मेंसे ही चैतन्य उत्कन्न होता हो तो प्राणीकी भृत्युके। परचात चैतन्य क्यो बहीं दोखता ? मृत्युके परचात् शरिर तो जैसेका तैसा ही रहता है. उसका कोई अंश कम नहीं हो जाता; मृत्यु होते रोग चला जाता है। उस रोगके जानेके वाद अकेला शरीर पड़ा रहता है, वह तो आपके सिद्धान्तानुसार -सर्वथा नीरोग-स्फूर्तियुक्त होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होता। इसीसे .हम कहते है कि जड़ शरीर कदािंग चैतन्यका कारण नहीं हो सकता।

शरीरको चैतन्यका सहकारी कारण कहा जाय तो भी ठीक नहीं है, क्यों कि चैतन्यका एक अशरीरी—अजड़—उपादान तो आपको मानना ही पड़ेगा। परन्तु ऐसा मानने पर आपका सिद्धान्त मिथ्या हो जायगा। यह बात आपको अनुकूछ न होगी।

यदि शरीतको ही चैतन्यका उपादानकारण माना जाय तो मी काम नहीं चल सकता, नयों कि ऐसा मान लें तो जब कमी गरीरमें विकार उपान हो तब चैतन्यमें भी वैसा ही विकार आ जाना चाहिये, पर ऐसा अनुसब नहीं होता । इसके अतिरिक्त आनन्द, भय, शोक, निद्रा, मूर्च्झ जैसे विकार जब चैतन्यमें आते हैं तब शरीरमें मी उनके अनुरूप विकार दिखने चाहिये, परन्तु ऐसा होते हुवे नहीं देखा जाता।

एक और आपित भी होगी। प्राणी जितना सिंक मोटा हो,
बुद्धि भी उसकी उतनी ही अधिक होनी चाहिये परन्तु साधारणतः
इसके विपरीत ही देखा जाता है। शरीर यदि चैतन्यका उपादान-कारण हो तो ऐसा क्यों नहीं होता! छोटे-पतले शरीरवाले प्राणी अधिक बुद्धिशाली देखे जाते है। इसके अतिरिक्त चैतन्यप्रवाहमें प्राणीको "अहं" जान रहता है अर्थात् सदैव यह ज्ञान रहता है कि "मैं हं"। यह ज्ञान शरीरमेंसे उत्पन्न नहीं होता। यदि ऐसा होता तो "मेरा शरीर" यह प्रयोग कैसे संगव होता! जिसे "में" कहते हैं नह शरीरसे मिन्न और प्रत्यक्ष रूपसे सिद्ध हो सक्षनेवाली वस्तु है। जैनोंसे बौद्ध दार्शनिक इस वातमें सहमत है कि, चैतन्य जड़ पदार्थका विकार नहीं है। परन्तु बौद्ध आत्मा नामक एक सत् पदार्थके अत्तित्वको नहीं मानते। वे कहते है कि प्रतिक्षण विज्ञानका उदय और ज्य होता रहता है। इस विज्ञानके मूल्में कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। एक क्षण जो विज्ञान संस्काररूप होता है, दूसरे क्षण वही विज्ञानका कारणरूप होता है; फिर वह कार्यस्थ विज्ञान अपने बाबके विज्ञानका कारण हो जाता है। इस प्रकार परस्परभिन्न क्षणिक विज्ञानसमूहमें परंपरासे कार्यकारणभाव रहता है। बौद्ध इसे विज्ञानस्वाह कहते हैं, विज्ञानसंतान भी कहते है। इस प्रवाहरूप विज्ञानसंतानके अतिरिक्त खामा या जीव आदि अन्य कोई वस्तु नहीं है।

Hume, Mill आदि चर्तमान युगके Sensationist तारीनिक भी वौद्धोंके समान विज्ञानवादी अथवा निरात्मवादी हैं। उन्होंने एक चैतन्यधारी और अविच्छित्रताकी करूपना की है। बौद्ध दरीनके विज्ञान-प्रवाहसे इसका मेळ ठीक वैठता है।

इस निरात्मवादके विरुद्ध पहिली आपित तो यही है कि, क्षणिक विज्ञानसमृहके मूलमें कोई नियामक—सत्पदार्थ नहीं है। दो पदार्थोंको जोड़नेवाली कोई वस्तु न हो तो ये ढोनो अलग हो जाय, यह बात समझमें आने योग्य है। अत एव संतान अथवा विज्ञानप्रवाह असंमव हो जाता है। आत्मा न हो तो क्षणिक विज्ञानसमृहमें क्रम, व्यवस्था . या शृंखला कैसे रह सकती है श्यदि शृंखला न हो तो स्पृति (पहिलेके अनुभवका पुन प्रवोध) और प्रत्यभिज्ञा (यह वही है) कैसे हो सकती -है १ वेदान्त दर्शनने भी इस विज्ञानवादका खंडन किया है। जैना- चार्योने भी चुन चुनकर इस विज्ञानवादके दोप बतलाये है ।

बौद्धोंके अनात्मवादके संवन्धमे जैनाचार्य कहते हैं कि यदि जीव जैसी कोई वस्तु न मानो तो फिर स्मृतिका होना असम्मव हो जायगा। सर्वथा पृथक् हो जानेवाछे विज्ञानसमूहमें एकके अनुभवकी स्मृति दूसरेको कैसे हो सकतो है! यदि ऐसा ही बनता हो तो फिर एक व्यक्तिका अनुभव अन्यकी स्मृतिका विषय होना चाहिये। परन्तु ऐसा नहीं देखा जाता।

बौद्ध चैत्यवंदनामें विश्वास रखते हैं। जैनाचार्य कहते हैं कि, "आपके धर्ममें चैत्यवन्दना एक पुण्यकार्य हैं, और उससे उत्तम फ़लकी प्राप्ति होती हैं; परन्तु जो चैत्यवन्दन करता है वह दूसरे ही क्षणमें नहीं रहता—बद्धल जाता है। तब फिर चैत्यवंदनका सुफल किसे मिलेगा ह इससे ऐसा होगा कि करेगा कोई और फल मिलेगा किसी औरको; अथवा करेगा कोई और उसका फल किसीको भी न मिलेगा। आपका-सिद्धान्त "अकृताम्यागम" और "कृतप्रणाश" नामक दो खंदे दोषोसे दूषित है। बना किये भोगना पढ़े और कृतकर्म -निष्फल हो जाय, ये दोष कुळ ऐसे वैसे नहीं है। आपका अनात्मवाद नती वस्तुतः-कर्मफलवादके मूलमें ही कुठाराधात करता है।

युक्तिपूर्वक बौद्धोंका विरोध करनेमें जैन दर्शन और वेदान्त दर्शन एकमत हैं, परन्तु जैन और वेदान्तके मौलिक लिद्धान्तमें मेद है ! वेदान्त दर्शन जीवात्माओंकी परामार्थिक सत्ता स्वीकार करनेसे सर्वथा इन्कार करता है। उसका मत है कि आल्या एक और अद्वितीय है- अद्वेत ब्रह्म है; असंख्य जीवाला, एक अद्वितीय—एकमात्र सत्य अद्वेत ब्रह्म परिणाम अथवा विवर्तमात्र है। ब्रह्माद्वेतवादी कहते हैं कि, समस्त जीवोमें यहा एक परमाल्मा विराजमान है; एक आत्माक अतिरिक्त अन्य कोई आत्मा, दूसरा कोई सत्पदार्थ नहीं है। Spinoza और Parmenides के मतके साथ वेदांतमतकी कुछ समानता है।

वेदांतके इस अद्वेत सिद्धान्तको जैन नहीं मानते। जैन दर्शनके मतानुसार बात्मा अथवा जीवोंकी संख्या अनन्त है एवं प्रत्येक जीव एक दूसरेसे स्वतन्त्र है। जीव स्वतन्त्र न होते, मूलतः सब जीव एक ही होते तो एक जीवके सुखसे सब जीव सुखी हो जाते, एकके दुःखसे सब दुःखी होते; एकके बन्धनसे सब बन्धनप्रस्त रहते और एकको मुक्तिसे सब मुक्त हो जाते। जीवोंकी मिन्न भिन्न अवस्था देखकर सांख्यदर्शनने आत्माके अद्वैतनादका परिहार किया और आत्माकी विविधता मानी। जैन दर्शनने "प्रतिक्षेत्रे मिन्न" कहकर सांख्यसम्मत जीवकी विविधता स्वीकार की है।

अद्वेतवादके विषयमे जैन दार्शनिक कहते है कि सचा, चैतन्य, आनन्द आदि कितने ही गुण ऐसे है कि जो सभी आला अथवा जीवोंमें होते हैं। इस गुणसामान्यकी दृष्टिसे आत्मा या जीव एक है ऐसा कहे तो कह सकते हैं। समस्त जीवोंमे इस प्रकारकी गुणसामान्यता होती ही है। वेदांतका अद्वेतवाद इस रीतिसे कुछ अंशोंमें ठीक है, परन्तु प्रत्येक जीवमें विशिष्टता होती है इस बातका इन्कार नहीं किया जा सकता। इस विशिष्टताके कारण ही एक जीवको दूसरेसे भिन्न कहना पड़ता है। विशिष्टता न होती तो एक जीवके मोदा जाने पर सब ११४ जिनवाणी

जीव मोक्ष प्राप्त कर छेते। अविशेषणमावके कारण जीव या आत्माका बहुत्व मानना पड़ता है।

आत्माकी विविधताके विषयमें सांख्य और जैन दर्शन एकमत होते हुने भी ने जीवके कतृत्व और भोक्तृत्वके विषयमें भिन्न है । सांख्य मतानुसार पुरुष-आत्मा नित्य, शुद्ध, वुद्ध-मुक्त है; असंग, निस्पृह, अलिस और अकर्ता है । जगद्व्यापारसे उसका कोई संबन्ध नहीं है । प्रकृति ही सृष्टिकी रचना करती है, पुरुष कुछ नहीं कर सकता । वह फल भी नहीं भोगता । वह तो केवल निष्क्रिय और अभोक्ता है । जर्मन दार्शनिक कांटके कथनका भी यही अभिप्राय है । वह कहता है कि Noumen-al solf के साथ व्यावहारिक ज्ञानप्रवाहका कुछ संबन्ध नहीं है । सांख्य भी यही कहता है कि पुरुषका जगतके व्यापारके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है ।

सांख्यदर्शनसे हम पूछ सकते है कि, "पुरुषमें कर्तृत्व नहीं है तो फिर बन्धन और मोक्ष किसके छिये है श्वालमा मुख दु ख न मोगता हो तो यह समस्त व्यवहार किस प्रकार चल सकता है श" इस प्रकार न्यायदर्शन सांख्यदर्शनकी अच्छी तरह खबर छेता है। न्यायदर्शन भागमों मुख, प्रयत्नादि गुणोंका आरोप करता है। जीवके एकान्त असंगत्वके विषयमें जैन दर्शन सांख्यका प्रतिवाद करता है और न्याय-दर्शनके साथ सहमत है।

जैन दर्शन सांख्यमतकी सुन्दर समोक्षा करता है। वह कहता है कि — पुरुष सर्वथा अकर्ता हो तो उसे किसी प्रकारका अनुमव न होने। परन्तु "मै सुनता हं, मैं संघता हं" आदि प्रतीति तो हम सबको

होती ही है । अत एव आत्माका अकर्तृत्व हमारे अनुभवके विरुद्ध है । आप कहेंगे कि "मै सुनता हूं, मै स्ं्यता हूं " इस प्रकारकी प्रतीति तो अहंकारसे उत्पन्न होती है, परन्तु आप स्वयं ही इस वातसे इन्कार करते है । आप सांख्यवादी छोग अनुभवको पुरुषकार्यस्त्र तो कहते ही है; अनुभवको अहंकारप्रसूत नहीं मानते। इस प्रकार आप पुरुषके कर्तृत्वको मान छेते है ।

सांख्य कहते हैं कि, पुरुष स्वमावत मोका नहीं है; केवल उसमें भोक्तृत्वका आरोपण किया जाता है । क्यों कि जितना सुख-दु स है वह वुद्धि द्वारा ग्रहण किया जाता है और वुद्धि तो प्रकृतिकी है। सत एव "पुरुष सुख-दुःखका भोक्ता है" यह कल्पनामात्र है। प्रकृति-यरिणामवाली बुद्धिमें सुख-दु ल संकांत होता है और शुद्धस्वमावी पुरुषमें इस सुख-दु खका प्रतिविभ्व पड़ता है। जैन इसका उत्तर देते हैं कि, पदार्थका एक परिणाम अर्थात् विकृति स्वीकार करो, वरना इस प्रतिबिम्बका उदय भी असम्भव हो जायगा। स्फटिकमें जो प्रतिबिम्ब पड़ता है उससे स्फटिकका परिणाम मानना पड़ता है। अब यदि पुरुष**में** मुख-दुःख प्रतिविम्वित होता हो तो उसके द्वारा पुरुषमें एक प्रकारका परिणाम होता है, अर्थात् उसमें कुछ अंशोंमें भोक्तृत्व है, यह स्वीकार करना पडता है। और परिणाम होनेसे उसके कतृत्वका स्वीकार किये विना नहीं चळेगा। यही कारण है जिससे जैन जीवको कर्ता और साक्षात् भोक्ता मानते हैं। आत्माको गुणाश्रयरूप मानते हुवे भी जैन मत न्यायमतसे कुछ भिन्न है। नैयायिक आत्माको (१) जहस्वभाव.(२) कूटस्य नित्य और (३) सर्वगत मानते है । जैन दार्शनिक यहां मलग पडते है।

नैयायिकोके मतानुसार इन्छा, द्रेष, प्रयत्न, ज्ञानं, सुख आदि आत्माके गुण है। गुण गुणीके साथ समवाय संबन्धसे संबन्धित रहता है। अंथीत ज्ञानादि गुण आत्माके साथ संस्थन तो अवस्य है, परन्तु स्वरूप और स्वभावसे आत्मा निर्गुण है। ज्ञान या चैतन्य आत्माका स्वमाव नहीं है । कैवल्यावस्थामें आत्मा स्वभावमें अर्थात् निर्गुणभावमें रहता हैं। ज्ञान यह कोई आत्माका स्वभाव नहीं है, इस लिये न्यायमतानुसार भात्मा स्वरूपसे अज्ञान, अचेतन अथवा जह स्वरूप है। जिस प्रकार मोक दारीनिक छेटोने Idea को Phenomenon के साथ एकान्त संयुंज रूपसे मानते हुवे भी स्थान स्थान पर उसकी ( Idea की ) पूर्ण स्वतेन्त्रताकी कल्पना को है उसी प्रकार नैयायिकोंने आत्माका ज्ञानादि गुणके साथ समवाय संबन्ध मानने पर भी उसके जडत्वरूप स्वातन्त्र्यको स्वीकार किया है। नैयायिक एक और वात भी कहतें है, और वह यह कि, जिस प्रकार आत्मा ज्ञानादि गुणोंसे स्वतन्त्र है उसी प्रकार वह पर्यायादि द्वारा भी अंपरिवर्तित है । ज्ञानके साथ सम्बन्ध रहे या न रहे पर भाला सदैव कूटस्य है, अपरिणामी है। तीसरी बात वे यह कहते हैं कि, आत्मा सर्वव्यापक और सर्वगत है। मूलतः वह जंडस्वरूप होनेके कारण यदि वह सर्वव्यापक न हो तो फिर आल्माका जगतके पदार्थीके साथ संयोग या संबन्ध असम्भव हो जाय । और यदि आत्मा सर्वगत न हो तो विविध दिशा और देशोमें स्थित परमाणुसमूहसे उसका क्षापत् संयोग असम्भव हो जाय । और इस प्रकारका संयोग असंभव हो तो गरीरादिकी उत्पत्ति भी वर्समव हो जाय । अत एव आत्मा सर्वन्यापंक है।

यह तर्क सभी दर्शन नहीं मान सकते । सांख्य और वेदान्त आत्माको चैतन्यस्वरूप मानते हैं। आत्मा जड़ पदार्थ हो तो उससे पदार्थ-परिच्छेद असंभव हो जाय। वह अपरिणामी और कूटस्थ हो तो भी पदार्थका ज्ञान नहीं हो सकता। और यदि आत्मा सर्कयापक हो तो फिर विविध प्रकारका आत्मा माननेके बजाय वेदांतकथित 'एकमेवा-दितीयम् 'का सिद्धान्त मान छेनेसे ही काम चछ सकता है। इन विरोधोंके कारण जैन मतने न्यायमतका परिहार किया है। वह बतछाता है कि जीव (१) चैतन्य स्वरूप है, (२) परिणामी है और (३) स्वदेहपरिमाण है।

जैन दर्शनका युक्तिवाद कितना सुन्दर है ! वह कहता है कि,
यदि आत्मा जड़स्वरूप हो तो उसे पदार्थका ज्ञान नहीं हो सकता ।
उदाहरणार्थ आकाश छीजिए, वह जड़स्वरूप है, उसे पदार्थज्ञान नहीं
हो सकता, तो फिर आत्माको कैसे हो सकता है ! नैयायिक इसके उत्तरमें
कहेंगे कि आत्मा जड़स्वरूप है सही, परन्तु वह समवाय सन्वन्यसे
चैतन्य-समवेत है । आकाश तो सर्वथा जड़स्वरूप है इस लिए
आकाशको पदार्थज्ञान नहीं होता, परन्तु आत्माको तो हो ही सकता है ।
यहां दूसरा प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि, आकाश और आत्मा दोनों
जड़स्वरूप हैं और आप कहते हैं कि एकको ज्ञान होता है और दूसरेको
नहीं; छेकिन इस वातका प्रवल कारण आप नहीं जान सकते ।
वास्तवमें इसका यहां अर्थ है कि आत्मामें स्वमावत चैतन्य है ।

नैयायिक कहते हैं — "परन्तु आत्माका आत्मत्व कहां जायगा ? हमें जो यह निश्चय होता है कि 'मै हूं, ' इसका कारण आत्मत्व — अहंत्व ही है। आत्मामें आत्मत्व—जाति होनेके कारण उसमें चैतन्य रहता है और आकाशमें आत्मल नहीं है इस लिये उसमें चैतन्य भी नहीं है।" नैयायिकोको इसके उत्तरमें कह सकते है कि आपका यह कहना तो ठीक है कि आज्ञाल—जाति आत्माम समवाय संक्रमसे रहती है, परन्तु इससे आपकी युक्ति "अन्योन्यसंग्रय" दोषसे नहीं वच सकती। जिस प्रकार आत्माम आत्मलका प्रत्यय होता है, आकाशचका नहीं होता; उसी प्रकार आकाशमें आकाशवका प्रत्यय होता है, आत्मलका नहीं होता। मतल्य यह हुआ कि, किस पदार्थमें किस जातिका समवाय है यह बात उसके प्रत्ययसे सिद्ध होती है। और इस प्रत्यय-विशेषकी जांच करे तो आत्माम आत्मल्य समवेत है इस ल्ये आकाशवका प्रत्यय नहीं होता और आकाशव्य है इस ल्ये उसमे आत्मत्वका प्रत्यय नहीं होता। सारांश यह कि यह यक्ति निरर्थक है।

जैनाचार्य कहते है कि, आत्मामें जो आत्मत्वका प्रत्यय होता है वही उसके चैतन्य, आत्माके स्वरूप अथवा उसकी प्रकृतिको सिद्ध करता है। आत्माके साथ चैतन्यका थोड़ा भी तादाल्य न माने तो उपराक्त प्रत्ययका आपको कोई भी कारण न मिळेगा।

न्यायाचार्य कहते हैं कि, आत्मामें चैतन्य समवाय संबन्धसे रहता है, ऐसी हम सबको प्रतीति होती है। इसके उत्तरमें जैनाचार्य कहते है कि, यदि आप प्रतीतिको ही प्रमाणमूत मानते है तो फिर आत्मा स्वयं ही चैतन्यस्वरूप है, ऐसी प्रतीति होती है, इसे क्यों नहीं मानते? "मै स्वयं अचेतन हूं — चेतनाके योगसे चेतन हूं " ऐसी प्रतीति किसीको नहीं होती। सबको ऐसी ही प्रतीति होती है कि "मै स्वभावतः ज्ञाता हूं।"

घट पटादि अचेतन हैं, उसे "मै ज्ञाता हूं, ज्ञानवान हूं" यह प्रतीति नहीं होती। यदि आत्मा अचेतन होता तो घट पटादिको भी ऐसी प्रतीति हो सकती थी। जैनाचार्योको युक्ति ठीक ठीक समझमें आने योग्य है। आत्मा जड़स्त्रभाववाला होता तो अर्थपरिच्छेद सर्वथा अशक्य हो जाता।

नैयायिक थोड़ा और आगे बढ़कर एक दूसरी युक्ति देते हैं। वे कहते हैं कि "मै ज्ञानवान हूं" ऐसा हमें जो प्रतीत होता है उससे सिद्ध होता है कि आत्मा और ज्ञान पृथक् पृथक् है— दोनों एक नहीं है। किसीको प्रतीत हो कि "मै घनवान हूं" तो इससे हम आत्मा और घनकी अभिन्नता नहीं मान छेते।

जैनाचार्य उत्तर देते हैं कि, इस प्रत्ययसे आत्मा और ज्ञान अभिन्न सिद्ध होते हैं। आत्मा जडस्वभाव हो तो यह प्रतीति कदापि नहीं हो सकती कि "मै ज्ञानवान हूं"। यदि आप कहें कि आत्मा जडस्वमावी होते हुवे भी ज्ञानवान है तो फिर आप स्वयं ही अपने सिद्धान्तका खण्डन करते हैं।

'नागृहोतिविशेषणा विशेष्ये चुद्धिः' यदि ज्ञानरूप विशेषण गृहोत न हुवा हो तो आत्मारूप विशेष्यमें "मैं ज्ञानवान हूं" यह बुद्धि कैसे हो सकती है ? अब यदि आप कहें कि आत्मा और ज्ञान, दोनों ही का प्रहण होता है, तो दूसरा प्रस्त यह उत्पन्न होता है कि इस प्रकारका प्रहण किस प्रकार हो सकता है ! विशेषणमृत ज्ञानद्वारा इस प्रकारका प्रहण संभव ही नहीं है. क्यों कि ज्ञान स्वयं अपने ही से पहिचाना जाय यह बात आपके अपने ही न्यायमतके विरुद्ध है । " नागृहीत-विशेषणा विशेष्ये चुद्धिः" को तो आप स्वयं भी मानते है । प्रतानित् भाष करें कि शानान्तर द्वारा स प्रकारका प्रदेश हो सकता है, तो इसमें 'अनवस्था दोष' आ जाना है, न्यों कि यही जाना-तर जानव विशेषणके प्रत्या विना संभा नहीं है। प्रस्ट ही यह सिजान्त जनवस्था दोषमे दूषित है। तब तक आप आनके नाथ भाषाकी शिवदनाकों न मार्ने तन तक "मै जानवान हूं" यह प्रत्यय भाषाकों नहीं होगा। यहीं फारण है कि दन दर्शन न्यायदर्शनक्रित आ माने जडाबसे इन्हार करना है।

नैयादियों का त्सरा सिदान्त यह है कि "आमा कृटस्थ निय है।" अथात आमा मदेव अपरिवर्तित है। जैन आत्माको परिणामी कहकर इस मतका खण्डन करते है। वे बुक्तिप्रीक अपने सिदान्तकी स्थापना करते हैं: "ज्ञानोपितके पिटले आमार्का जो अवस्था थी वहीं अवस्था ज्ञानोपितके समय भी रहे तो पित उसे पदार्थका ज्ञान किस प्रकार हो सकता है!" सदैव अपरिवर्तित रूपमें रहनेको ही आप कृटस्थमाव कहते हैं। ज्ञानोत्पितिके पिहले जातमा अप्रमाता है, परन्छ ज्ञानोत्पितिके समय वह प्रमाता है —पदार्थ-परिच्छेदक है: इस प्रकार आत्मामें एक प्रकारका परिवर्तन तो होता ही है। जब आप परिवर्तन मानते है तो फिर आत्माका कृटस्थमाव कहां रहा!

जैन आत्माको " स्वदेहपरिमाण " कहकर नैयायिकोंके इस सिद्धा-त्तका खंडन करते हैं कि आत्मा सर्वन्यापक है। जैन कहते हैं कि, आत्माको सर्वगत माननेके वाद उसके वैविष्यको माननेकी आयश्यकता ही कहां रहती है ? विविध मनके साथके संयोग विविध प्रकारके आत्माका अनुमान कराते हैं। पर यदि आत्मा सर्वगत ज्यापक पदार्थ हो तो जिस प्रकार एक ही सर्वगत ज्यापक आकागके साथ विविध घटादिका संयोग होता है उसी प्रकार एक ही आत्माके साथ विविध मनोंका संयोग हो सकता है। आत्माको सर्वज्यापक माननेसे इस प्रकार युगपत् विविध शरीर और इन्द्रियादिका संयोग भी उसके साथ प्रतिपादित हो सकता है। इस प्रकार विविध आत्मा माननेकी आवस्यकता नहीं रहती।

यदि आप नहे कि, एक आत्माके साथ विविध शरीरादिका युगपत् संयोग होना असंमव है, क्यों कि आत्मामें परस्परविरोधी सुख-दु:ख़ादि भाव उत्पन्न नहीं होते, तो इसके उत्तरमें कहा जा सकता है कि इस युक्तिसे आकाशमें एक ही साथ विविध मेरियोंका समवाय भी असंभव माना जायगा, क्यों कि सब भेरियोंके शब्दादि परस्पर विरोधी होनेके कारण एक मी शब्द सुनाई न देगा। यदि आप कहे कि प्रत्येक शन्दका कारण भिन्न भिन्न है इस लिये प्रत्येक गब्द परएपरविरोधी होनेपर भी सुनाई देता है; यही कारण है कि आकाश एक होने पर भी उसमें विविध मेरियोंका युगपत् समवाय हो सकता है । इसके उत्तरमें कहा जा सकता है कि प्रत्येक सुल-दु:खका कारण पृथक् पृथक् होता है, जिससे सुबद:खादि परस्पर मित्र होते हुने भी उनका युगपत् अनुभव होता है। इस प्रकार एक ही आत्माके साथ अनेक शरीरा-दिका युगपत् संयोग होना सम्भव हो जाता है। यदि आप कहे कि विरुद्ध धर्मके अध्यासके कारण आत्माकी विविधता पड़ती है, तो फिर आकाशको विविधता क्यों नहीं मानते ?

यदि आप कहें कि, आकाश है तो एक, तथापि वह बहुतसे

पदार्थीको अवकाग देता है, तो इसका उत्तर यह है कि आत्मा भी एक ही है और उसमें समस्त अरीरादि पदार्थ प्रदेश प्रदेश पर संयुक्त रहते हैं। नैयायिक कहते है कि कोई मरता है, कोई जन्मता है और कोई कामकाजमें लगा रहता है, इन सन व्यापारीको देखकर आत्माकी विविधता माननी पहती है। जैन इसका उत्तर देते है कि, आमाका सर्व-गतत्व माननेसे, जन्म, मृत्यु आदि न्यापारके बारेमे आत्माका एकच ही सिद्ध होता है। कहीं घटाकाञ उत्पन्न होता है तो अन्यत्र उसी समय दूसरे घटाकाशका विनाश भी होता है: शायद दूसरा एक घटाकाश पूर्ववत् रहता है। इन सब व्यापारोंको देखते हुवे भी यदि आकाशमें बहुत्व माननेकी आवश्यकता नहीं पहती तो फिर जन्म, मरण आदि व्यापारोंके कारण आत्मा एक होने पर भी उसमें वह सब वन सकता है। आत्माकी विविधता आप किस कारण मानते है ? कोई कहे कि विविधता न माने तो बन्ध, मोक्ष असंभव हो जाय, क्यों कि एक ही वस्तुमें एकसाथ वंध, मोक्षरूपी विरुद्ध भावोंका एकसाथ समावेश नहीं हो सकता। पर इसके विरुद्ध यह तर्क किया जा सकता है कि, किसी एक घड़ेमें आकाशको वन्द कर देनेसे घटमुक्त आकाश रहेगा ही नहीं. और घटमक्त आकाशके कारण घटवद्ध आकाश भी असंभव वन जाय । यदि आप कहेगे कि प्रदेशमेदके कारण एक ही समय आकाशमें वन्धन और मोक्ष होना संमव है, तब फिर सर्वगत एक ही आत्मामें प्रदेशमेदकी कल्पना की जा सकती है और उसमें एक ही समयमें वन्धन और मोक्षका आरोपण हो सकता है । जैनाचार्योंक सम्पूर्ण कथनका आशय यह है कि, आत्माको सर्वगत और सर्वन्यापक

माना जाए तो फिर उसकी विविधताको स्वीकार करनेकी आवश्यकता नहीं रहती।

न्यायाचार्य कहते है कि, यदि आत्मा व्यापक पदार्थ न हो तो अनन्तित्रदेशवर्ती उपर्युक्त परमाणुओं साथ उसका संयोग संगव नहीं और इस प्रकारका संयोग संगव न हो तो फिर शरीरकी उत्पत्ति भी संगव नहीं । इसका उत्तर जैन इस प्रकार देते है कि, परमाणुसमूहको आकर्षित करनेके लिये – मिलानेके लिए आत्माको व्यापक पदार्थ होना ही चाहिये ऐसा नियम नहीं है । चुंवककी ओर लोहा आकर्षित होता है, परन्तु इससे हम उसे व्यापक पदार्थ नहीं मान लेते । कदाचित् आप आपति लेगे कि, ऐसे आकर्षणसे तो तीन लोकके परमाणु आत्माकी ओर खिंच आवेगे, फिर शरीरका प्रमाण किस प्रकार बनेगा ! यदि शरीरप्रमाण अनिश्चित ही रहे तो आपके व्यापकवादमें भी यही आपत्ति आएगी । समस्त परमाणुओंमें व्याप्त आत्माक समस्त परमाणुओंको खींचे तो अन्ततः यही स्थिति होगी । यदि आप यह कहते हो कि अदृष्टके प्रतापसे शरीरोत्पत्तिके उपयोगी परमाणु ही आकर्षित होते है तो यही बात आत्माकी अव्यापकताको माननेवाले भी कहेंगे ।

जैनसम्मत शरीरपरिमाणवादके विषयमें नैयायिक एक और आपत्ति करते है कि, यदि यह माना जाय कि आत्मा शरीरके प्रत्येक सवयवमें प्रवेश करता है तो शरीरके समान आत्माको भी सावयव मानना पड़ेगा। आत्मा सावयव हो तो वह एक 'कार्य' हुवा और आत्मा कार्य हुआ तो फिर उसका कोई न कोई कारण भी अवश्य ही होना चाहिये। वह कारण विजातीय तो हो ही नहीं सकता, क्यों कि अनात्मासे आत्माकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। सजातीय कारण मानना भी उचित नहीं है, क्यों कि सजातीय कारणोमें भी आत्मत्व तो मानना ही होगा, अन्यथा वह सजातीय कारण ही नहीं हो सकता। इसका सार यह ह्वा कि आत्मसमृहसे आत्माकी उत्पत्ति होती है। नैयायिक इस वातको अयौक्तिक मत कहते हैं। एक ही शांगरमें एकपिक आत्माएं किस प्रकार कार्य कर सकते हैं। मान खींजिये, गरीरमें एकसे अभिक आत्मा कारणरूपसे कार्य करते हैं। तो एक कारणरूप आत्माका कार्य अन्य कारणरूप आत्माके कार्यसे किस प्रकार मेठ लाएगा! ये दोनों कार्य किस प्रकार पूर्णत एकत्वको प्राप्त होगे! जिस प्रकार घटमें अवयव होते हैं और अवयवोंका संयोग नष्ट हो जानेसे घट ही नष्ट हो गया ऐसा हम कहते हैं उसी प्रकार आत्माके सी अवयव मानने पढ़ेंगे और फिर आत्माको भी विनाशशीठ मानना पढ़ेगा।

जैनोका उत्तर यह है कि, हमारी जैन दृष्टिमें आत्मा क्यंचित् सावयव अथवा कार्य है; वह पूर्णरूपि सावयव और कार्यपदार्थ है ऐसा भी नहीं। यह नहीं कहा जा सकता कि, जिस प्रकार घड़ा समान जातीय अवयवीसे बनता है उसी प्रकार आत्मा भी सजातीय कारणोंसे निप्पत होता है। आप आत्माको कार्य कहे तो कह सकते है, परन्तु 'कार्य' शब्दका अर्थ आप क्या करते हैं है पूर्व आकारका परित्याग करके दूसरे आकारमें परिणमित होना द्रव्यका कार्यत्व है। सिन्न मिन पर्याय-परिणति हो आत्माका कार्यत्व है। इस इष्टिसे. आत्मा कथंचित् अनित्य भी है। एवं एकके परचात् एक पर्याय परिणत होनेके कारण द्रव्यतः आत्मा अपरिवर्तित-मी है। यत एव हम कहते हैं कि, आत्मा यद्यपि सावयव और कार्य है तथापि वह अविच्छित्र, अविभाग और नित्य भी है।

आत्माके शरीरपरिमाणत्वके विषयमें नैयायिक कहते हैं कि, जीवको स्वदेहपरिमाण मानोगे तो उसे एक मूर्त पदार्थ मानना पड़ेगा। अब यदि आत्मा मूर्त पदार्थ हो तो शरीरमें उसका अनुप्रवेश असंभव हो जायगा। एक मूर्त पदार्थमें अन्य मूर्त पदार्थ किस प्रकार प्रवेश कर सकता है ! फिर तो आपको शरीरको निरालक ही मानना पड़ेगा।

एक और बात भी हैं: यदि आत्मा देहपरिमाण हो तो वाल-शरीरके परवात् युवकशरीरके रूपमें किस प्रकार परिणमित हो सकेगा? यदि आप कहें कि आत्मा बाल-शरीर-परिमाणका त्याग करके युवक-शरीर-परिमाण प्रहण करता है तो शरीरके समान आत्मा भी धानित्य हो जायगा। और यदि यह कहा जाय कि बालक-शरीर-परिमाणका त्याग किए बिना ही आत्मा युवा-शरीर-परिमाणमें परिणत हो जाता है तो इसे तो एक असंमव व्यापार ही कहना पड़ेगा, क्यों कि एक परिमाणका त्याग किए बिना अन्य परिमाण किस प्रकार प्रहण किया जा सकता है? अन्ततो गत्वा न्यायाचार्य कहते है कि, जीव तनुपरिमाण हो तो शरीरका एकाध अंश खण्डित होनेपर आत्माका भी किसी अंशमें खण्डित होना मानना पड़ेगा।

जैन दार्शनिक इसका उत्तर देते है: 'मूर्त' के माने क्या ? यदि 'मूर्त' का अर्थ यह किया जाय कि आत्मा सर्व पदार्थोंमें अनुप्रविष्ट नहीं है, केवल स्वेदह-परिमाण ही है, तो जैन सिद्धान्तको इससे विरोध न होगा; परन्तु. यदि आप मूर्त शब्दका अर्थ ऋपादिमान करे तो फिर हमें उसका जिरोध करना पडेगा। आत्माके असर्वगत अर्थात् स्वदेहपरिमाण होनेसे उसका रूप-वान अथवा मूर्त होना नियमेन आवश्यक नहीं है। मन असर्वगत है, परन्तु इससे उसे मूर्त पदार्थ नहीं माना जाता । आत्मा मूर्त पढार्थ नहीं है । जिस प्रकार शरीरमें मन प्रविष्ट होता है उसी प्रकार आल्माका प्रवेश भी समझना चाहिये। जैन कहते हैं कि, भरमादि पदार्थीमें जल आदि मूर्त पदार्थीका प्रवेश होना संभव है तो फिर शरीरमें अमूर्त आत्माका अनु-प्रवेश असंभव कैसे हो सकता है ? आत्मा युवक—गरीर—परिमाण प्रहण करनेके समय बाल-जरीर-परिमाणका त्याग करता है, यह बात मानी जा सकती है, इसमें कुछ असंगति नहीं है । सांप अपने छोटेसे फनको फैलाकर बड़ा बना देता है। उसी प्रकार आत्मा भी संकोच-विस्तार-गुणके प्रतापसे पृथक् पृथक् समयोंमें पृथक् पृथक् देहपरिमाण धारण कर सकता है। विभिन्न अवस्था अथवा पर्याय देखकर आत्माको परिवर्तनशील कहें तो कह सकते है, और इसी दृष्टिसे आत्मा अनित्य भी है। इच्यसे इससे विपरीत ही वात कहनी होती है। अर्थात् इच्यसे आत्मा अपरिवर्तित और नित्य है। शरीर-खंडनके वारेमें नैयायिक जो चापत्ति छेते हैं उसके उत्तरमें जैन कहते है कि गरीर खंडित होनेसे ध्यात्मा खंडित नहीं होता, खंडित शरीरांगमें आत्माका प्रदेश विस्तार पाता है। खंडित गरीरांशमें एक हद तक आत्माका अस्तित्व न मानें तो उसमें (खंडित गरीरांशमें) जो कम्पन देखा जाता है उसका कोई ष्यन्य कारण नहीं मिलता। खंडित अंगर्में कोई पृथक् आत्मा तो है नहीं, जो है वह देहमें रहनेवाछे देहपरिमाण आत्माका ही अंश है। गरीरके दो भागोंमें रहने पर भी वात्मा तो एक ही है। इस प्रकार युक्तिवादरे

जैनाचार्य बात्माके स्वदेह परिमाणत्वको मली भांति सिद्ध करते है ।

न्यायमतका इस प्रकार खंडन करके जैन दार्शनिक युक्तिपूर्वक सिद्ध करते है कि आत्मा व्यापक नहीं बल्कि देहपरिमाण ही है। उनका अनुमान-प्रयोग भी यहां देखने छायक है। वे कहते है कि, आत्मा व्यापक नहीं है, क्यों कि वह चेतन है। व्यापक पदार्थ चेतन नहीं हो सकता। उटाहरण स्वरूप आकाग। आत्मा चेतन है इस छिये वह अव्यापक है। आत्मा अव्यापक है इसका अर्थ यही है कि वह देह-परिमाण है; क्यों कि गरीरमें उसका अस्तित्व देखा जाता है।

जैन सिद्धान्तानुसार जीव "कम्मसंजुतो" अथवा "पौद्गालिकादृष्ट-वान्" है, पहिले इस वातको ओर संकेत किया जा चुका है। जो नास्तिक है — जो कर्मफल नहीं मानते, और परलोग मी नहीं मानते, वे भी जीवको अदृष्टवान कहकर अपने ही मतका खंडन करते है। कर्मके साथ फलका अच्छेय संबन्ध न माना जाय तो 'कृतप्रणाश' और 'अकृताम्यागम' दोष आते हैं; यह वात भी पहिले कही जा चुकी है। सारांश यह कि परलोक माने बिना काम नहीं चल सकता। यदि कहा जाय कि परलोक प्रत्यक्ष दिखलाई नहीं देता, तो फिर उसे क्यों माना जाय? इसका समाधान यह है कि यह कहना ठीक नहीं है कि परलोक प्रत्यक्ष नहीं दीखता इस लिये उसे न मानना चाहिये। हम पितामह, प्रपितामह आदि अपने पूर्वजोंको नहीं देख सकते हैं, किन्तु इससे क्या यह कह सकते हैं कि वे थे ही नहीं कोई नास्तिक यह कहे कि किसीने भी कभी परलोक नहीं देखा तो उसकी यह बात मानने योग्य नहीं है; क्यों कि वह कोई सर्वज्ञ नहीं है। केवछज्ञानी पुरुष परछोक देख सकते हैं । जैन और ध्यास्तिक भी यह बात मानते है ।

नास्तिक यहां कहेंगे कि, परलोक हो तो उसका कुछ कारण भी तो होना चाहिये। वह कारण क्या है ? परलोकका कारण अदृष्टको मानें तो ! अनवस्था ' दोष आ जायगा। यदि यह कहो कि रागदेपादिके कारण परलोक है तो फिर आप निष्कर्म अवस्थाके विषयमें क्या कहेंगे ! क्यों कि संसारीमात्र रागदेपवग होते हैं। यदि कहो कि हिंसादि कियाके लिये परलोक-व्यवस्था माननी हो चाहिये तो यह भी उचित नहीं है. क्यों कि कभी कभी किया-फलका व्यमिचार देखा जाता है। हिंसादि पापकर्म करनेवाले धनधान्यके वड़े वैभवको भोगते देखे जाते हैं। दूसरी धोर सर्कर्म करनेवाले सज्जन पुरुषको अति दीन दशा मोगनी मड़ती है। इस प्रकार कर्मफल-व्यमिचार देखते हुवे यह नहीं कहा जा सकता कि कर्मफल है और अवस्य ही है। कर्मफल ही नहीं है तो फिर परलोक माननेकी क्या आवस्यकता रही!

जैन दार्शनिकान इन तीनों आपत्तियोंका उत्तर दिया है : वे नास्तिकोंसे कहते हैं कि, तुम्हारी वात अमुक अंशमें, अमुक अपेक्षासे ठीक है । परन्तु इससे परलोक या अद्यक्ते सिद्धान्तमें कोई दोष नहीं आता । जैन मानते हैं कि, जीव अनादि कालसे कर्मसंयुक्त है । इसमें आप अनवस्था दोष बतलावे तो वह मूल है । रागद्देपदिके कारण भवस्रमण करना पडता है और इसी लिये निष्कर्मावस्था असंभव हो जाय, ऐसा आप कहे तो क्षणमरके लिये आपकी यह बात मान ली जा सकर्ता है, परन्तु फिर भी परलोक तो आपको मानना ही पड़ेगा। बास्तिविक बात यह है कि, जब तक जीवकी मुक्ति नहीं होती तब तक वह रागद्देषके वशीमृत रहेगा और कमें तथा कमेंफलके चक्र पर चढ़ेगा। पापी दिखते पुरुषका बैमव वास्तवमें उसके पूर्व-जन्मके पुण्यका फल है। इसी प्रकार पुण्यात्मा पुरुषका दुःख उसके पूर्वजन्मके पापकर्मका परिणाम है ऐसा आपको समझना चाहिये। यह भी निश्चित है कि, भविष्यमें दुष्ट पुरुषकी दुर्गति और सञ्जनकी उत्तम स्थिति होगी ही। बाहरसे दीखनेवाले मुख दुःखको देखकर कर्मफल और परलोकसे इन्कार करनेका साहस न करना चाहिये।

जैन लोग आगम-प्रमाणको मानते है और परलोककी पुष्टिमें इसका उपयोग भी करते है। " ग्रुभ: पुण्यस्य " " अशुभ: पापस्य " अच्छे कर्मका फल भी अच्छा और बुरे कर्मका फल भी बुरा ही होगा, इस जिनवचनमें किसीको तिनक भी शंका न करनी चाहिये। अदृष्टकें विषयमें आनुमानिक प्रमाण भी यथेष्ट मिल सकते है। एक गुणवती खीके एक साथ दो पुत्रोंका जन्म होता है। समय बीतने पर इन दोनों भाइयोंके बल विद्या आदिमें महदन्तर देखा जाता है। अदृष्टको न मानें तो वतलाइये इस विलक्षणताका आप क्या स्पष्टीकरण करेंगे!

जैन मतानुसार अदृष्ट पुद्गलगिटत है। अर्थात दूसरे जन्ममें आत्मा किस प्रकारका शरीर धारण करेगा वह उसके पूर्वजन्मार्जित तत्संख्यि कर्मपरमाणुओंसे निर्दिष्ट होता है। आत्मा अदृष्टाधीन है। उसके पैरोमें कर्मपुद्गल रूपी जंज़ीरें पड़ी है। नैयायिक अदृष्टको आत्माका विशेष गुण कहते है। सांख्यमतानुसार अदृष्ट प्रकृतिके विकारके अतिरिक्त और कुछ नहीं है। वौद्ध अदृष्टको वासनास्वभाव

कहते है । वेदान्ती उसे अविधारूप मानते हैं । जैन अदृष्टको पौद्गलिक सिद्ध करके इन सब मतोका परिहार कर देते हैं ।

जीव अथवा आत्माके विषयमें जैन क्या मानते हैं इसका मैंने संक्षेपमें वर्णन किया है। सांख्यादि मतोंक साथ जैन मत कुछ अंशोंमें मिलता है तो कुछ अंशोंमें मिल है। इससे इतना तो अवश्य प्रतीत होता है कि, जैन दर्शन मारतवर्षका एक अति प्राचीन — स्मरणातीत युगका — दर्शन है। यह बात विल्कुल मानने छायक नहीं है कि, जैन दर्शनका प्राहुर्यांव वौद्ध युगके बादमें हुवा है, अथवा गौतमबुद्धकें समयका यह एक विचारप्रवाह है। न्याय, वेदान्तादि वार्शनिक मतोंक साथ यदि जैन सिद्धान्तोंकी कुछ समानता प्रतीत होती हो, जैन दर्शनमें किसी प्रकारको विशिष्टता दिखलाई देती हो तो हम सहज ही में यह अनुमान कर सकते है कि इतिहासके जिस विस्तृत युगमें न्यायादि मतोंका प्रचार हुवा है, उसी युगमें जैन सिद्धान्तोंका भी प्रचार हुवा होना चाहिये। और इतिहास एवं पुरातत्व यही बात सिद्ध करता है।

## जीव

(२)

्द्रव्यसंग्रह'के कथनानुसार जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, खदेहपरिमाण, मोक्ता, संसारस्थ, सिद्ध और खमावतः ऊर्ध्वगति है।

'तत्त्वार्थसार'में इसके अनेक मेदोंका वर्णन है—

सामान्यादेकचा जीवो बद्धो मुक्तस्ततो द्विषा ।
स प्वासिद्धनोसिद्धसिद्धत्वात् कीर्यते विषा ॥
दवअतिर्यङ्नरामत्यैविकल्पात्स चतुर्विचः ।
प्रशमक्षयतद्द्वन्द्वपरिणामोदयो मवेत् ॥
भावपंचिवचत्वात् स पंचमेदः प्ररूप्यते ।
पण्मार्गगमनात् पोढा सप्तया सप्तमंगतः ॥
सप्टवाप्रगुणात्मत्वाद्यकर्मकृतोपि च ।
पदार्यनवकात्मत्वात् नद्या द्शधा तु सः ॥
दग्जीवभिदात्मत्वादिति चिन्त्यं यथागमम् ।
१२४-१२७ तत्वार्थसाः।

सामान्य दृष्टिसे देखां जाय तो जीव एक ही प्रकारके हैं। उसमें भी वह और मुक्त ऐसे दो मेद होनेसे जीव दो प्रकारके हैं। असिद्ध, नोसिद्ध और सिद्ध भेदसे जीवके तीन भेद हैं। गितिमेदसे जीव चार पर्यायमें विभक्त है—देव, नारकी, मनुष्य और तिर्यंच। और उपशम, क्षय, क्षयोपशम, परिणाम और उदय—इन मानमेदोंसे जीव पांच प्रकारके है। ज्ञानमार्गकी दिन्दिसे जीवके छः विभाग कर सकते है। और सत्तमंगीके भंगानुसार उसके सात मेद होते है। जीवके स्वामाविक आठ गुणोंक अनुसार अथवा कर्मकी आठ प्रकृतिके अनुसार उसके आठ पर सकते है। नौ पदार्थोंक विचारसे जीव नौ तरहके और दस प्रकारके प्राणके अनुसार दस प्रकारके होते हैं, ऐसा भी कह सकते हैं।

जीवतत्त्वको मली भांति समझनेके लिये इन भागों पर भी विचारं करना चाहिये।

एक प्रकारके जीव

सामान्य दृष्टिसे सभी जीव एक ही प्रकारके है ऐसा कहें तो अनुजित न होगा। इस सामान्यको 'उपयोग' कहते है। जीवमात्र उपयोगका अधिकारी है। उपयोगके दर्शन और ज्ञान ये दो मेद हैं। विशेष ज्ञानिवरिहित सत्तामात्रके बोधको 'दर्शन' कहते है। बद्ध-विशेष ज्ञानिवरिहित सत्तामात्रके बोधको 'दर्शन' कहते है। बद्ध-व्रमाण और नय। समस्त वद्ध सम्बन्धी सम्यग् ज्ञानका नाम 'प्रमाण' और वस्तुके आंशिक ज्ञानका नाम 'नय 'है। प्रमाणके प्रत्यक्ष और परोक्ष नामक दो मेद हैं। प्रत्यक्ष प्रमाणको अपेक्षा परोक्ष प्रमाण अस्पष्ट होता है। अविष, मन-पर्याय और केवल यह तीन प्रकारका ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण है। इन्द्रिय और सनकी सहायताके विना क्रियी पदार्थोका जो ज्ञान होता है उसे अविध्ञान कहते है। इन्द्रियादिकी अपेक्षा विना,

दूसरोंके चित्तके सम्बन्धमें जो ज्ञान होता है वह मनःपर्याय ज्ञान कहलाता है। विश्वकी समस्त वस्तुओं और पर्यायोके प्रत्यक्ष ज्ञानका नाम केवलज्ञान है।

मति और श्रुतके मेद्से परोक्ष प्रमाणके दो मेद है। जिस ज्ञानमें इन्द्रिय अथवा अनिन्द्रिय ( मन ) सहायक हो उसे मतिज्ञान कहते हैं। मतिज्ञानमें इन्द्रिय ज्ञान, स्वसंवेदन, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, ऊह और अनुमानका समावेश होता है । दर्शन निराकार ज्ञान है । मतिज्ञान साकार ज्ञान है। मतिज्ञानके चार प्रकार – अवग्रह, ईहा, अवाय और आरणा — इन्हे मतिज्ञानके चार दर्जे कह सकते है। अवग्रह मतिज्ञानका नीचेसे नीचा दर्जा है। इसके द्वारा विषयके अवान्तर सामान्य (जाति) मात्रका बोघ होता है । अवग्रहीत विषयके विशेष समृह संबंधी जान-फारीकी स्पृहाका नाम ईहा है। विषयके विशेष ज्ञानको अवाय कहते हैं । विषयज्ञानको धारण किये रहनेको धारणा कहते है । इन्द्रिय और सनकी सहायतासे होनेवाला ज्ञान इन्द्रियज्ञान है । इन्द्रिय—निरपेक्ष, मुखदुःखादिकी अन्तर-अनुमृतिको अनिन्द्रिय ज्ञान अथवा स्वसंवेदन कहते हैं। अनुभूत विषयका पुनः बोध होना स्मरण कहलाता है। सदश अथवा विसदग विषयोसे संवन्य रखनेवाला संकलनात्मक ज्ञान अत्यभिज्ञान है । विशेषाकार विज्ञानमेंसे जो त्रिकाल विषयक ज्ञान होता है उसका नाम ऊह अथवा तर्क है। तर्करुव्य विज्ञानसे 'यह पर्वत अग्निवाला है ' इस प्रकारका जो ज्ञान होता है उसे अनुमान कहते हैं । श्रुतज्ञानका समावेश परोक्ष प्रमाणमें होता है । आप्त पुरुपकी बचनावलोको श्रुतज्ञान कहते है । विषय सम्वन्धी एकदेशीय ज्ञान नय

कहलाता है। द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक मेदसे नय भी वो प्रकारका होता है। द्रव्यार्थिक नयका विषय 'द्रव्य,' और पर्यायार्थिक नयका विषय 'पर्याय 'है। नैगम नय, संग्रहनय, और व्यवहारनय — ये द्रव्यार्थिक नयके अन्तर्गत है। नैगम नय उद्देश्यको वतलाता है। संग्रह नय वत्तुओंक सामान्य अंशका और व्यवहार नय विशेष अंशका महण करता है। ऋजुस्त्र, शब्द, समिमिस्द्र और एवंमृत ये पर्यायार्थिक नयके चार पेद है। वस्तुके वर्तमानकालवर्ती पर्यायके साथ ऋजुस्त्रका सम्यन्य है। शब्दनयके अनुसार एकार्थवाचक शब्दोंसे एक ही अर्थका बोध होता है। समिमिस्द्र नयके अनुसार एकार्थवाचक शब्दोंसे एक ही अर्थका बोध होता है। समिमिस्द्र नयके अनुसार एकार्थवाचक शब्दोंसे एक ही अर्थका बाद्य न्ययादि मेदसे पृथक् पृथक् अर्थ धोतित होते है। एवंमृत नय प्रत्येक शब्दकी किया बतलाता है; वस्तुके कियाहीन होने पर उस शब्द हारा उसकी पहिचान करनेका अधिकार नहीं रहता।

प्रमाणके प्रत्यक्ष और परोक्ष, ये दो मेंद हैं। प्रमाण और नय ज्ञानके भीतर समा जाते हैं। ज्ञान और दर्शन उपयोगके प्रकार-मेंद हैं। इस उपयोगकी दृष्टिसे जीव एक प्रकारके हैं, ऐसा कहा जा सकता है।

## दो प्रकारके जीव

संसारी और मुक्तके मेदसे जीवके दो प्रकार है। कर्मफंदमें फंसा हुवा जीव संसारी, और कर्मश्रत्य जीव मुक्त कहलाता है। संसारी जीव कर्मयुक्त हैं, तथापि समी संसारी जीव एक हो श्रेणींक हैं, ऐसा नहीं कह सकते। संसारी जीवोमें भी कर्ममेद, पर्यायमेद हैं। इस कर्ममेदको संमझानेके लिये जैनाचार्योंने चौदह गुणस्थानोंकी योजना को है। जिन वजींसे होता हुना, अथना जिन अवस्थाओंको मार करके भव्य जीव धीमे धीमे भुक्तिमार्गमें आगे बढ़ता है उन दर्जो अथना अवस्थाओंका नाम गुणस्थान है। प्रत्येक संसारी जीन किसी न किसी एक गुणस्थानमें अवस्थित होता है। १४ गुणस्थानोंके नाम इस प्रकार हैं—

(१) मिथ्यादृष्टि, (२) सास्वादन, (३) मिश्र, (४) असंयत [ अविरति ], (५) देशसंयत [ देशिवरित ], (६) प्रमत्त [ सर्वविरित ], (७) अप्रमत्त [ संयत ], (८) अपूर्वकरण, (९) अनिवृत्तिकरण, (१०) सूरमकषाय, (११) उपशांतकपाय [ उपशांतमोह ], (१२) संक्षीण-कषाय [क्षीणमोह ], (१३) सयोग केवली और (१४) अयोग केवली।

मिथ्यादर्शन नामक कर्मके उदयसे जीव मिथ्यातरवर्मे श्रद्धा रखता है और सत्य तरवकी जिज्ञासा नहीं रखता। यह मिथ्याद्दिष्ट प्रथम गुणस्थान है। मिथ्यादर्शन कर्मका उदय न हो, किन्तु अनन्तानुबन्धी कर्मके उदयसे जीवको सम्यग्दर्शन न हो (वह सम्यग्दर्शनसे पतित हो जाय) तो उसे सास्वादन नामक दूसरा गुणस्थान कहते है। तीसरे गुणस्थान मिश्रमें, सम्यग्मिथ्यात्व (मिश्रमोह) नामक कर्मके उदयसे जीवका दर्शन कुछ अंशोमें मिलन और कुछ अंशोमें गुद्ध होता है। अप्रत्याख्यानावरण नामक कषायके उदयके कारण जीव सम्यक्त्व-संयुक्त होते हुवे भी अविरति रहे यह असंयत नामक चौथा गुणस्थान है। अप्रत्याख्यान-आवरण नामक कषायका उदय वन्द हो जाय और जीव कुछ अंशोमें संयत और कुछ अंशोमें असंयत रहे यह 'देशसंयत' नामक पांचवां गुणस्थान कहलाता है। प्रत्याख्यानावरण कषायका

उदय क्षीण हो जाने पर भी - जीव पूर्णतः संयत हो जाय तोभी - उसमें भी प्रमाद रह जाय यह 'प्रमत्तसंयत' नामक छठा गुणस्थान है। इसके परचात् संज्वलन नामक कषाय नष्ट होने पर ( मन्द होने पर ) पूर्णसंयत जीव प्रमादके चंगुल्ले छुटकारा पा जावे तो वह 'अप्रमत' नामक सप्तम गुणस्यानको प्राप्त होता है। मोक्षमार्गका यात्री क्रमशः अपूर्व ग्रुङ ध्यानको प्राप्त करके विशुद्धिको प्राप्त करे, यह 'अपूर्वकरण' .गुणस्थान है। यह अपूर्व शुरू घ्यान खूब खूब बढता हुआ जब मोहकर्म-समृहके स्थूल अंशोकों क्षीण कर देता है तब जीव अनिवृत्ति-करण नामक नवम गुणस्थान पर जा पहुंचता है। इस प्रकार कपायोंकी .हल्का करता हुवा जीव सूरुमकपाय गुणस्थानको प्राप्त करता है। सर्व अकारके मोह उपगांत होने पर जीव जिस गुणस्थानको प्राप्त करता है उसका नाम उपशांतकपाय है। मोहसमूहके पूर्णत<sup>.</sup> क्षय होने पर जीव वारहवें गुणस्थानको प्राप्त होता है, जिसका नाम क्षीणकपाय है। इसके पश्चात् चार प्रकारके घाति कर्म नष्ट होने पर जीवको निर्मेल केनल्जान प्राप्त होता है। यह सयोगकेवली नामक तेरहवां गुणस्थान है। सर्व प्रकारके कर्मीका क्षय होनेसे पूर्वकी, अत्यत्प क्षण व्यापी जो अवस्या वह चौदहवां गुणस्थान है। उसे अयोगकेवली कहते है। यहां पटुंचकर कर्मसंत्रन्थ पूरा हो जाता है।

संसारी जीव उपरोक्त चतुर्देश गुणस्थानोमेंसे किसी न किसी एक स्थानमें होता है।

चतुर्दम गुणस्थानीसे मी पर जो अनन्त मुखमय, अनिर्वचनीय अवस्या है वहां मुकावस्था है। समस्त फर्मीके संस्पर्धसे अलग होकर ť

सिद्ध, लोकाकाशके शिखर पर, सिद्धशिला पर, विराजमान होते है। सिद्ध संसार-सागरको पार पाये होते हैं। वे मुक्त कहलाते हैं।

## तीन प्रकारके जीव

संसारी, सिद्ध और नोसिद्ध—जीवन्मुक्त इन तीन प्रकारसे जीवके तीन मेद किये जा सकते हैं। कर्मसंयुक्त जीव संसारी जीव है। कर्म दो प्रकारके है: घाती और अघातो। मुक्तिमार्गका यात्री क्रमण अपने कर्म—बन्धनोंको शिथिल करता हुवा जिस पवित्र क्षणमें तेरहवें गुणस्थानमें पहुंच जाता है तव वह संसारत्यागी साधक चार प्रकारके घाती कर्मको तोड़ देता है। एक प्रकारसे वह जीवन्मुक्त हो जाता है। परन्तु अघाती कर्मका संयोग उस समय भी रहता है अत एव उस वक्त वह सयोगकेवलो अथवा पूर्णत. मुक्त न होनेके कारण नोसिद्ध भी कहलाता है। जीवन्मुक्त एक दृष्टिसे मुक्त ही है, परन्तु पार्थिव शरीर अवशिष्ट रहनेके कारण यह तीसरा मेद किया गया है। श्वाति कर्मके विनाशसे जीवन्मुक्तको केवलज्ञान प्राप्त होता है, वह सर्वज्ञता प्राप्त कर लेता है; अथवा वह अनंत दर्शन, अनंत सुख, अनंत ज्ञान और अनंत वीर्यका अधिकारी हो जाता है।

जीवन्सुक्त सर्वज्ञके दो मेद है: सामान्य केवळी और अर्हत्। सामान्य केवळी केवळ अपनी मुक्तिकी ही साघना करता है। अर्हत् संसारके समस्त जीवोंकी मुक्तिके लिये उपदेश देता है। अर्हत्को ही तीर्थेकर कहते हैं। संसार-सागरमें गोते खाते हुवे जीवोंके लिये उपदेशमय तीर्थका निर्माण तीर्थद्वर ही करते है। वे साघु, साच्ची, श्रावक और श्राविका इन चारों संघ-विभागोंको उपदेश देते हैं। तीर्थक्कर जब माताके गर्ममे आते हैं, जन्म छेते हैं, दीक्षा छेते हैं, सर्वश्रता प्राप्त करते हैं और निर्वाणको प्राप्त होते हैं तब इन्द्रादि देव महोत्सव पूर्वक उनकी पूजा (अहां) करते हैं इसी छिये उन्हें "अहत्" भी कहते हैं। इन महा-पुरुषोको देहका रितमर भी ममत्व नहीं होता। तथापि उनका शरीर अति श्रुश्न, सहस्र स्योंकि समान समुञ्ज्वल होता है। वह पूर्णतः निर्दोष होता है। भगवान तीर्थंकरोंको चार प्रकारके स्रतिशय भी होते हैं। अहत् अथवा तीर्थंकर प्रत्यक्ष ईश्वर स्वस्त्य होते हैं।

तदनन्तर जब सर्वज्ञ पुरुषके अधातों कर्म नष्ट हो जाते हैं तब वह कर्मबन्धनसे मुक्त होकर, संसाररूपी काराबाससे निकल्कर, लोक-शिखर पर स्थित, चिरशांतिमय सिद्धशिला पर बिराजमान होते हैं। यही जीवकी अन्तिम अवस्था है—परामुक्ति है। सिद्धके जीवोंको किसी प्रकारका कर्ममल नहीं होता। वे आत्माके विश्वद्ध स्वमावमें ही रहते हैं। वे प्रथमकथित अन्यावाध आदि आठ प्रकारके गुणोंके अधिकारी हो जाते हैं।

## चार प्रकारके जीव

गतिमेदसे जीव चार मेदोमें विभक्त हैं—देव, नारकी, मनुष्य और तिर्थेच।

देवके चार मेद है—(१) भवनवासी, (२) न्यंतर, (३) ज्योतिष्क श्रीर (४) वैमानिक।

भवनवासीके दस मेद हैं--(१) अम्रुरकुमार, (२) नागकुमार,

(२) विद्युतकुमार, (४) सुवर्णकुमार, (५) व्यक्षिकुमार, (६) वातकुमार, (७) स्तनितकुमार, (८) उद्घिकुमार, (९) द्वीपकुमार और (१०) दिक्कुमार।

व्यंतरके आठ मेद है—(१) किन्तर, (२) किंपुरुष, (३) महोरग, (४) गंघर्व, (५) यक्ष, (६) सक्षस, (७) मृत और (८) पिशाच। ज्योतिकके पांच प्रकार है—(१) सूर्य, (२) चन्द्र, (३) प्रह, (४) नक्षत्र और (५) तारक।

वैमानिक दो प्रकारके है—(१) कल्पोपपत्र और (२) कल्पातीत।

धर्मा नामक नरक्के तीन भाग है। पहिले मागका नाम 'सर माग', दूसरेका 'पंक माग' और तीसरेका 'अब्बहुल' है। धर्मा नरकके पहिले और दूसरे भागमें समस्त भवनवासी देविक मवन अर्थात् वास-स्थान है। विविध देशादिकोंमें वास करनेके कारण दूसरे प्रकारके देव व्यंतर कहलाते है। रानप्रभा नामक नरकके दूसरे भागमें राजस नामके व्यंतर रहते हैं। शेष सात प्रकारके व्यंतर इस नरकके प्रथम माग— सरभाग—में रहते हैं। इसके अतिरिक्त व्यंतर बहुतसे पर्वत, गुफा, सागर, अराष्य, इक्षकोटर और मार्ग आदिमें रहते है। मूमितल्से केकर मध्य छोकके अन्तरवर्ती विशाल आकाशमें ज्योतिष्क रहते हैं। मूमिन मागसे ७९० योजनके मीतर एक भी ज्योतिष्क देव नहीं है। ७९० योजनसे आगे तारागण है। मृतलसे ८०० योजन दूर सूर्य-विमान है। स्थित कोई ८० योजन ऊपर चन्द्र है। चन्द्रसे तीन योजन ऊपर नक्षत्र हैं। नक्षित तीन योजन कपर चन्द्र है। चन्द्रसे तीन योजन ऊपर गुक्त; .उससे तीन योजन ऊपर वृहस्पति; उससे चार योजन आगे मंगल और मंगलसे चार योजन ऊपर शनिश्चर प्रह है। इस प्रकार भूतलसे ७९० योजनकी ऊंचाई पर, ११० योजनके मीतर ज्योतिश्वक है। सूर्य-विमान तम सुवर्णके समान है। इसका आकार अर्धगोलाकार और व्यास हूँ योजनसे भी कुळ अधिक है। सूर्यविमानकी परिधि व्यासके तीन गुनेसे कुळ अधिक है। १६ हजार सेवक सूर्यविमानको धारण किये है। इस विमानमें सूर्यदेव अपने परिवारके साथ रहते हैं।

वैमानिक देव ज्योतिक देवोंसे भी ऊपर है। वे ऊर्ध लोकमें रहते है। सुमेरु पर्वतके शिखरसे ऊर्ध लोकका आरंभ होता है। इसके १६ कल्प अथवा स्वर्ग किये गए हैं। (१) सौधर्म कल्प उत्तर दिगामें और (२) ईगान कल्प दक्षिण दिगामें है। इन दो स्वर्गिक ऊपर कमशः (३) सनतकुमार कल्प (४) माहेन्द्र कल्प है। उसके उपर (५) ब्रह्म कल्प और (६) ब्रह्मोत्तर कल्प है। तदुपरि (७) लांतव और (८) कापिए हैं। उस पर (९) शुक्र कल्प और (१०) महा- शुक्र कल्प हैं। तत्पश्चात् (११) गतार व (१२) सहस्नार कल्प हैं। उसके

१. द्वेताम्बर-दिगम्बर सम्मत तत्त्वार्थसत्र अण्याय ४ सूत्र ३ "दशाय्मबद्धाद्य निक्रमा क्रम्पोपपत्तपर्यन्ता" में १२ देवलोकों विचान है। त्यापि यदा १६ देवलोक लिखे है। यह तया इसके क्षानेका देवलोकोंका पर्यान तथा व्यत्तरीका स्थाननिर्णय वर्गरह दिगम्बर शान्तीमें विविध्य स्पष्टे वर्णित है। महाचावलीने यहा उसीको ही उद्देत द्विया प्रतीत होता है।

<sup>(</sup> गुजराती अनुमादक भी सुमीन )

न्यन्तरींक स्थाननिषयं धंगरह भी दिगम्बर द्याजानुसार ही दिया भारत होता है। (मु श्री दर्शनजित्रयत्री)

कपर (१३) आनत व (१४) प्राणत है। वादमें (१५) आरन कल्प और (१६) अन्युत कल्प है। इन १६ कल्पों पर १२ इंदोंका अधिकार है। सीधमंड, ईशानंड, सनतकुमारेन्ड और माहेन्द्र कमराध्यम, दितीय, तृतीय और चतुर्थ स्वर्गके अधिपति है। व्रख और ब्रह्में कल्प व्रयेन्द्रके अधिकारमें हैं। लांतव इन्द्र सप्तम और अष्टम कल्पका स्वामी है। क्रुकेन्ड क्रुक और महाजुक कल्पका संरक्षण करता है। शतार इन्द्रका अधिकार ग्यारहवें और वारहवे स्वर्ग पर है। आनतेन्द्र, आरणेन्द्र और अच्युकेन्ड कमशः १३६, १४वे, १५वें और १६वें कल्प अथवा स्वर्ग क्क जितन वैमानिक देय रहते हैं वे कल्पोपपन कहलाते है। १६ स्वर्गक कमर प्रेनेयक नामक विमान है। उसके कपर अनुदिन विमान तथा उसके कपर अनुत्तर विमान है।

कन्पातीत विमानीमें कन्पातीत नामक वैमानिक देव रहते हैं। १६ कन्प और कन्पातीत विमान ६३ विभागों (पटलों) में विभक्त हैं; जिनमेंसे सौयभे और ईशान कन्पके कुल मिलकर ३१ पटल है। यथा—(१) ऋतु, (२) चन्द्र, (३) विमल, (४) वन्त्र, (५) वीर, (६) अख्ण, (७) नन्दन, (८) निल्न, (९) रोहित, (१०) कांचन, (११) चंचत्, (१२) मारूत, (१३) ऋद्धीग, (१४) वैहूर्य, (१५) रुचक, (१६) रुचित, (१०) अंक, (१८) स्प्रिक, (१९) तपनीय, (२०) मेष, (२१) हारिद्र, (२२) पद्म, (२३) लोहिताझ, (२४) वज, (२५) मस्तक, (२०) चित्र और (३१) प्रमंकर, (२०) पिप्टाक, (२८) गज, (२९) मस्तक, (१०) चित्र और (३१) प्रमं । तृतीय और चतुर्थ स्वर्गमें ७ समूह.

÷

है: (३२) अंजन, (३३) वनमाल, (३४) नाग, (३५) गरुड, (३६) -लांगल, (३७) बलभद्र और (३८) चक्र । पद्मम और षठ फल्पर्में 8 भाग हैं: (३९) अरिप्ट, (४०) देवसमिति, (४१) व्रह्म, (४२) व्रह्मो-त्तर। सातवे और आठवें स्वर्गके दो भाग हैं: (४३) ब्रह्महृदय और (४४) लांतव। नवम, दशम कल्पमें (४५) महाशुक्त नामक १ पटल हैं। एकादग और द्वादश कल्पमें भी एक ही भाग (४६) शतार है। १३वे, १४वे, १५वे और १६वे कल्पके कुछ ६ भाग हैं (४७) न्यानत, (४८) प्राणत, (४९) पुप्पक, (५०) सातक, (५१) आरण धौर (५२) अच्युत । प्रैवेयक विमानके अधोभागके ३ विभाग हैं। (५३) सुदर्शन, (५४) अमोघ, (५५) सुप्रवृद्ध । प्रैवेयक विमानके मध्य भागमें ३ पटल हैं' (५६) यशोधर, (५७) सुभद्र, (५८) विगाल । प्रैवेयक विमानके ऊपरवाले भागमें ३ पटल हैं। (५९) सुमल, (६०) सौमन और (६१) प्रीतिकर। अनुदिश नामक विमानमें एक ही पटल (६२) आदित्य है और इस विमानके ऊपर अनुत्तर विमानमें (६३) सर्वार्थिसिद्ध नामक एक परल है।

उपरोक्त वर्णनसे माह्म होगा कि, १६ कल्पमें कुल ५२ पटकें हैं। प्रत्येक पटलमें ३ प्रकारके निमान अथवा निवासस्थान हैं। (१) इन्द्रक विमान, (२) श्रेणीयद्ध विमान और (३) प्रकांणिक विमान। मध्यमें इन्द्रक विमान और उसके आसपास श्रेणीयद्ध विमान रहती हैं। प्रत्येक श्रेणीयद्ध विमानमें ६३ विमान होते हैं। पर ज्यों ज्यो नीचेसे उपर जाते हैं त्यों त्यों एक श्रेणी विमान कम होता जाता है। इस प्रकार ६२वे पटलमें एक इन्द्रक विमान रहता है। उसकी चारो स्रोर केवल ४ श्रेणी विमान होते हैं। जिस प्रकार इन्द्र विमानके चारों स्रोर श्रेणीवद्ध ृविमान होते हैं उसी प्रकार उसकी विविशाओंमें मी प्रकार्णक अथवा पुष्प प्रकीर्णक विमान होते हैं। ६३वे पटलमें प्रकीर्णक विमान नहीं हैं। वहां मध्य मागमें सर्वार्थिसिद्ध नामक इन्द्रक विमान और उसके आसपास विजय, वैजयन्त, जयन्त और अपराजित नामक चार श्रेणीवद्ध विमान हैं।

दैवोके भवनवासी, ब्यंतर, ज्योतिष्क और वैमानिक ऐसे चार मेद हैं यह हम जान चुके हैं। ये चार माग दस मागोमें विभक्त हैं। (१) इंद, (२) सामानिक, (३) त्रायर्क्षिश, (४) पारिषद, (५) भात्मरक्ष, (६) छोकपाछ, (७) अनीक, (८) प्रकीर्णक, (९) किल्विषिक और (१०) भाभियोग्य । भवनवासी और व्यंतर देवोमें त्रायक्रिश और लोकपाल जैसे मेद नहीं है। उपरोक्त दस मेद ज्योतिष्क और कल्पोपपन्न वैमानि-कोमें ही होते है। कल्पातीत देवोमें कोई खास मेद नहीं होता, क्यों कि वे सब इन्द्र हैं और इसी लिए कल्पातीत वैमानिक 'अहमिन्द' फहलाते हैं। देवोमें जो राजा, बढ़े होते है वे इन्द्र है। सामानिक दैवोंके मोगोपमोग इन्द्रके समान ही होते हैं; केवल इतना अन्तर होता है कि इन्द्रके आधीन सेना होती है, आज्ञाकारी सेवक होते हैं और राज्यऐक्वर्य होता है। सामानिक देवेकि पास यह कुछ नहीं होता। **र्**न्द्रके ३३ मंत्री अथवा पुरोहित होते हैं। वे त्रायर्क्षिण नामसे पुकारे षाते हैं। इन्द्रसमाके समासद पारिषद कहलाते हैं। इन्द्रके भी शरीर-रक्षक देव होते है। छोकपाल उसके राज्यकी रक्षा करते हैं। इन्द्रके सैनिक अनीकदेन कहलाते हैं। सेनक देनोंको आभियोग्य और नीची

श्रोणीके देवोंको किल्विपक कहते है।

नीचे रहनेवाले समूहसे ऊपर रहनेवाला देवसमूह क्रमशः तेज, वर्ण (लेश्या), आयु, इन्द्रियज्ञान, सविधिज्ञान, सुल और प्रभावमें विशेष उत्तत होता है। ज्यों ज्यों उच्च देवलोक्रमे जाय त्यों त्यों उनका मानक्षाय, गित, देहप्रमाण और पित्रह भी न्यून होते हुवे दिखलाई देते है। देवयोनिमें जन्म होना जीवके पुण्यके आश्रित है। भवन, न्यंतर और ज्योतिष्क देवोमें कृष्ण, नील, कापोत और पीत—ये चार वर्ण होते है। सौधमें और ईशान कल्पमें केवल पीतवर्ण होता है। तीसरे और चौथे स्वर्गके देवोंका वर्ण कुछ पीत और पश्चाम होता है। पश्चमसे अष्टम कल्प तक्के देवोंका वर्ण पश्चाम; नवमसे द्वादश देवलोक तकके देवोंका वर्ण पश्चाम और शुक्काम एवं इससे ऊपरके देवलोकवाले देवोंका वर्ण शुक्क होता है।

देव कोई मुक्त जीव नहीं होते। सिर्फ इतना ही कि, शुम कर्मकें योगते वे उत्तम प्रकारका सुख भोग सकते हैं। जन्म और मृत्युका चकर तो वहां भी है। किसी किसी बातमें तो वे मृत्युक्तवासी मनुष्योंकें समान ही होते हैं। इन्हें भी उत्तम वस्तुओंसे प्रेम और नापसन्द वस्तु-ओंसे अप्रीति होती है। मनुष्योंके समान देवोमें भी विषयवासना होती है। कितनी ही बातोंमें वे मनुष्योंसे भिन्न है। मवनवासी, ज्यंतर, ज्यो-तिष्क और सौधर्म तथा ईशान कल्पके देवोमें मनुष्य तथा तिर्यचकें समान शरीरसंयोग पूर्वक समणिक्तया होती है। तीसरे और चौथे स्वर्गकें देव स्मणीका केवल आर्लिंगन करते है। पांचवेसे आठ वे स्वर्ग तककें देव, देवियोंके रूपदर्शनमें ही विषय सुखका अनुभव करते है। नवम, दशम, एकादश और द्वादश स्वर्गिक देव देवियोंके शब्द-प्रवणमें ही यिसिलाम करते है। १३वे से १६वें देवलोक तकके देव केवल देवांगनाओंके विचारमात्रसे ही सन्तोषलाम करते है। १६वे के आगे, अमरके देवलोकोंमें कामलालसा नहीं है। मनुष्यादि जीवोंका शरीर जिस उपादानसे निर्मित है वे उपादान इस देवशरीरमें नहीं होते। देवोंमें वीधिस्तलल और देवियोंमें गर्मधारण क्रिया नहीं होती। देव मात्रकुक्षिसे जयन नहीं होते। इनका मैथुन केवल एक प्रकारका मानसिक सुख-सम्मोगमात्र होता है।

नरकवासी जीव नारकी कहलाते हैं। नरक अघोलोकमें है और एकके ऊपर दूसरा स्थित होनेसे एक दूसरेके आश्रित रहते हैं। घनांचु (धनोदिध), पवन और आकाश ये तीन प्रकारके इन्य प्रत्येक नरकमें होते हैं। घनांचु आदि प्रत्येक पदार्थ २० हजार योजन तक विस्तृत होते हैं। चनांचु आदि प्रत्येक पदार्थ २० हजार योजन तक विस्तृत होते हैं। नरक सात है: (१) घर्मा, (२) वंशा, (३) मेघा (सेला), (१) अंजना, (५) अरिष्टा, (६) मघवी (मघा) और (७) माघवी (माघवती)। वर्ण तथा स्वरूपमेदसे सातों नरक निम्नलिखित नामोंसे पुकारे जाते हैं—(१) रत्नप्रमा, (२) शक्रीप्रमा, (३) वालुकाप्रमा, (१) पंक-प्रमा, (५) धूमप्रमा, (६) तमःप्रमा, (७) तमस्तमःप्रमा अधवा महातमःप्रमा।

प्रथम नरकमें ३० छाल, दूसरेमें २५ छाल, तीसरेमें १५ छाल, चौयेनें १० छाल, पांचवेमें ३ छाल, छठेमें ५ कम एक छाल और सातवेमें ५ नरकावास है कुछ मिलकर ८४ छाल जीवोन्पतिस्यान है। नारकीके जीवोंका वर्ण अत्यन्त खराव होता है। उनमें विविध रूप धारण करनेकी शिक्त होती है। परन्तु इससे उन्हें अधिक यातना भोगनी पडती है। इनके दुःख अपार होते हैं। और उन्हे वे दु.स दीर्घ काल तक भोगने पड़ते है। अधुरोंके भडकानेसे तथा स्वयमेव भी नारकी जीव परस्पर लड़ते है और इस प्रकार असहा दुःख उठाते है।

मध्यलोकमें मनुप्य रहते है। इस मध्यलोकमें भी असंख्य द्दीप और समुद्र है। इन सब द्वीपोमें जम्बूद्वीप मुख्य है। इसका व्यास एक लाख योजन है। जम्बूदीप सूर्यमंडलके समान ही गोलाकार है। इसके केन्द्रस्थान पर 'मन्दर-मेरु' नामक पर्वत है। इसके आसपास महा-सागर किल्लोल करता है। महासागर भी अन्य महाद्वीपोसे घिरा हुना है।

जम्बूद्दांपसे मिळे हुने महासागरका नाम छवणोद है। इस समुद्रको जो द्वीप घेरे हुने है उसका नाम धातकीखंड है। धातकीखंड के चारों ओर काळोद समुद्र है। उसके आगे पुष्करद्वीप है। सबके अन्तमें स्वयंभूरमण नामक महासमुद्र है। बोचमें बहुतसे महाद्वीप तथा महा-समुद्र है।

जम्बूद्दीपमें सात क्षेत्र है '(१) भरत, (२) हैमबत, (३) हरिवर्ष, (४) विदेह, (५) रन्यक्, (६) हैरण्यवत, (७) ऐरावत। ये क्षेत्र छ, वर्षवर पर्वत अथवा कुटाचलों द्वारा एक दूसरेसे पृथक् हो जाते हैं। इन पर्वतिके नाम इस प्रकार हैं: (१) हिमबान, (२) महाहिमबान, (३) निपय, (४) नीज, (५) रुम्मां और (६) जिल्हरी। इन पर्वतिकी पूर्व तथा पश्चिम ।द्यामें समुद्र है।

हिमबान सुवर्णमय है। महाहिमबान रजतमय है। निपयका रंग

ऐसा है जैसा कि मुवर्णिक साथ तात्र मिलनेसे होता है। चतुर्थ पर्वत नीलिंगिर वेंद्र्यमय है। पांचवां पर्वत रीप्यनिर्मित और छठा स्वर्णिनिर्मित है। इन ए पर्वतांके लिखर पर कमशः पक्ष, महापक्ष, तिर्गिज, केशरी, महापुग्डरीक और पुण्डरीक नामक सरोवर है। पर्वतांके समान ये सरोवर भी पूर्व-पश्चिम दिशामें फैले हुवे हैं। प्रथम सरोवर एक हजार योवन लन्ना और ५०० योजन चौड़ा है। दितीय सरोवर पहिलेसे दो-गुना और तीसरा दूसरेसे दोगुना है। चतुर्थ, पंचम और पष्ठ सरोवर कमशः तृतीय, दितीय और प्रथमके समान है। इनकी गहराई कोई दस योजन होती है।

प्रथम सरोवरमें एक योजन विस्तृत एक कमल है। इसकी कर्णिका दा कोसकी और पासवाले दो पते एक एक कोसके है। दूसरे कमलका परिमाण दो योजन है। तीसरे सरोवरके कमलका परिमाण चार योजन है। वीर चौथे, पांचवें तथा छेउ सरोवरके कमलका परिमाण कमकाः तीसरे, दूसरे और पहिले सरवरोके कमलके समान है। इन छ कमलों पर यथाकम (१) श्री, (२) ही, (३) चृति, (४) कीर्ति, (५) बुद्धि और (६) लक्षी नामवाली छः देवियां विराजमान है। इनमेंसे प्रत्येकका आयुष्य एक पत्थोपम है। ये देवियां अपने अपने स्थानोकी स्वामिनी होती हैं। इनके भी समासद तथा सामाविक देव होते हैं। सुख्य कमल पर देवी वैठती है और उसके आसपासवाले कमलों पर देवसमृह बैठता है।

भरत आदि सात क्षेत्रोमें क्रमशः निम्नलिखित निदयां बहती है -(१) गंगा तथा सिन्धु, (२) रोहिता तथा रोहितास्या, (३) हरिता तथा हरिकांता, (४) गीता तथा शीतोदा, (५) नारी तथा नरकांता, (६) सुवर्णकुला तथा रूप्यकुला और (७) रक्ता तथा रक्तोदा। कुल मिलकर १४ नदियां है।

प्रत्येक क्षेत्रके पूर्व और पश्चिममें समुद्र है। ऊपर प्रत्येक क्षेत्रमें जिन दो-दो निद्योंका नामोल्छेख किया गया है, उनमेंसे पहिली पूर्वी समुद्रमें और दूसरी नदी पश्चिमी समुद्रमें जाकर मिछती है। गंगा और सिंधुमेंसे प्रत्येकको उपनिद्योंको संख्या छमभग १४ हजार है। दूसरे, तीसरे और चाये क्षेत्रकी महानिद्योंमेंसे प्रत्येककी उपनिद्योंकी संख्या उपरोक्त उपनिद्योंकी संख्या उपरोक्त उपनिद्योंकी संख्या उपरोक्त उपनिद्यों दोगुनी है। पांचवे, छठ और सातवें क्षेत्रकी महानाद्योंमेंसे प्रत्येककी उपनिद्यों यथाक्रम (उत्तरोत्तर) आधी होती जाती है।

जम्बूद्दीपका विस्तार एक छाख योजन है। इसके अन्तर्गत भरत-क्षेत्रका दक्षिणोत्तर विस्तार ५२६ ई. योजन है। भरतक्षेत्रसे छेकर विदेहक्षेत्र तक जितने क्षेत्र तथा पर्वत है उस प्रत्येकका विस्तार उत्तरोत्तर पूर्वके क्षेत्र व पर्वतसे द्विगुण है। विदेहके आगे जो क्षेत्र तथा पर्वत है उनका विस्तार उत्तरोत्तर आधा है। भरतक्षेत्रमें पूर्व-पश्चिमकी ओर समुद्र पर्यंत विस्तृत एक विजयार्घ (वैताइच) नामक पर्वत है।

भरतक्षेत्रके छ खंड है, जिनमेंसे तीन विजयार्घके उत्तरमें है। इन छ खण्डो पर विजय पताका फहरानेवाला महीपाल अपनेको चक्रवर्ती कह सकता है। उत्तर दिशाके तीन खण्डों, पर जब तक विजय प्राप्त न करे तब तक नृपति अर्धविजयी माना जाता है। इसी लिये भरतक्षेत्रके मध्यमें स्थित पर्वतका नाम विजयार्घ रक्ला गया है। इसे रजतादि भी कहते है। गंगा और सिन्धु नदीका पानी, विजयार्घ पर्वतके उत्तर भागमें बहता हुवा, इसी पर्वतके पत्थरोंको मेदन करके दक्षिणसमुद्रमें मिलता है। इस पर्वतके उत्तर और दक्षिणमें भी तीन-तीन लण्ड है। विजयार्घके उत्तरवर्ती तीन खंड और दक्षिणके दोनों ओरके दो खण्ड म्लेच्छ खण्ड हैं। और मध्यमें आयार्वत है। भरतक्षेत्रके पित्तम, दक्षिण और पूर्वमें समुद्र तथा उत्तरमें कूलाचल है। जम्बूद्वीपके सात क्षेत्रके इस प्रकार खण्ड समझ लेना।

दूसरे, तीसरे, चौथे और पांचवे क्षेत्रमें एक एक गोलाकार पर्वत है। हैमवत क्षेत्रके गोलाकार पर्वतका नाम वृत्तवेदादय है। हिमवान पर्वत पर स्थित पम्रसरोवरसे दो निदयां निकली है जो मरतक्षेत्रमें आती है। एक दूसरी रोहितास्या नदी हैमवतक्षेत्रके बृत्तवेदादय नामक पर्वतके अर्घ मागकी प्रदक्षिणा करती हुई पश्चिम समुद्रमें मिलती है। हैमवत क्षेत्रके उत्तरमें महाहिमवान पर्वत है। इसमेंसे भी एक दूसरी नदा निकलती है। यह हैमवतक्षेत्रके बृत्तवेदादय पर्वतके दूसरे आघे मागकी प्रदक्षिणा देती हुई पूर्व समुद्रमें जा मिलती है। तीसरे क्षेत्रमें भी नदी और गोलाकार पर्वतकी यही स्थिति है। दूसरा और तीसरा क्षेत्र जघन्य तथा मध्यम मोगमूमि समझा जाता है।

चौथे क्षेत्रका नाम विदेह और उसके गोलाकार पर्वतका नाम सुमेरु है। इस सुमेरु पर्वतके उत्तर-दक्षिण भागमें उत्कृष्ट भोगमूमि है। पूर्व और पञ्चिमके मागमें ३२ कर्मभूमियां हैं। विदेहक्षेत्रमें सीता भौर सीतोदा नामक दो नदियां हैं, जो पर्वतकी प्रदक्षिणा करती हुई क्रमणः पूर्व तथा पश्चिमके समुद्रमें समा जाती है। ३२ कर्मभूमियोंन मेंसे हरेकमें विजयार्ष (वैताढ्य) पर्वत और दो दा उपनदियां होती है।

पञ्जम और षष्ठ क्षेत्रमें दो दो महानदियां और एक एक पर्वत है। ये दो क्षेत्र मध्यम और जवन्य भोगभूमि माने जाते हैं। कर्मभूमि और भोगभूमिका वर्णन अब आगे क्लेंगे।

सरतक्षेत्र और ऐरावतक्षेत्र ये दो ऐसे है कि जहां कालचकके अनुसार जीवकी आयु, शरीर और शक्ति आदिमें परिवर्तन होता रहता है। जिस समय जीवके गरीर आदि, उल्लेष्ट स्थितिका उपभोग करते हों उस कालका नाम उत्सर्पिणी काल है, और जिस समय क्षीण स्थितिको भोगते हो उस कालका नाम अवसर्पिणी काल है। इन दो प्रकारके कालोके ६-६ आरे हैं — (१) सुखमा-सुखमा, (२) सुखमा, (३) सुखमा-दु:खमा, (४) दु:खमा-सुखमा, (५) दु:खमा, (६) दु:खमा-दु:खमा। इस समय अवसर्पिणी कालका पांचवां आरा 'दु:खमा' चल रहा है। छठा आरा अत्यन्त दु:खपूर्ण है जो आगे आनेवाला है। उसके बाद पुनः उत्सर्पिणी काल प्रारम्भ होगा। कालके प्रभावसे जीवके आयु, शरीर और शक्ति आदिमें न्यूनाधिकता होती है। इसी:प्रकार भरत और ऐरावतकी सूमिमें भी कुछ परिवर्तन होते है।

जम्बूद्दीपके चारों ओर खबणोद महासमुद्र है। इस समुद्रके एक किनारेसे उसके सामने वाळे दूसरे किनारे तकका फासळा (पाट) पांच छास योजन है। खबणसमुद्रको धातको खंड चारों ओरसे घेरे हुवे है। वह भी द्वीप है। इसका विस्तार खबणोदसे दोमुना और जंबूद्दीपसे ४ गुना है। समुद्र सहित; इसका ब्यास १३ छास योजन है। जंबूद्वीप थाछोंके समान गोल होनेके कारण इसके भीतरके पर्वत एकसिरेसे दूसरे सिरे तक फैले हुवे हैं। घातकी खंड कंकण अथवा चक्रके समान है। यह खंड पहिंगेके आरोंके समान पर्वतोंसे विभक्त है। पर्वतोंके मध्यका प्रदेश एक—एक क्षेत्र माना जाता है। इस खंडमें १२ पर्वत, दों मेरु और १४ क्षेत्र हैं। इसमें ६८ कर्ममूमि और १२ भोगभूमि है।

घातकी खंडके आगे कालोद समुद्र और उसके बाद पुष्कर द्वीप आता है। कालोद समुद्रका विस्तार आठ लाख योजन है। और पुष्कर द्वीपका विस्तार १६ लाख योजन है। पुष्कर द्वीपके आधे भागमें अर्थात् आठ लाख योजनके भीतर घातकी खंडके समान ही क्षेत्र और पर्वत है। शेष आठ लाख योजनमें क्षेत्र विभाग आदि नहीं है। पुष्कर द्वीपके ठीक बीचमें मानुषोत्तर नामक एक पर्वत है। इस पर्वतके वाहर मनुष्यकी गति या जावास नहीं है। वहां विद्याघर और ऋदिप्राप्त ऋषियोंकी भी पहुंच नहीं है। इसी लिये इसका नाम मानुषोत्तर रक्खा गया है। मानुषोत्तर पर्वतके वाहर केवल भोगम्भि है। वहां पश्च ही रहते हैं।

जम्बूद्दीप, धातकी खंड और आवे पुष्कर द्दीप अर्थात् अढाई द्वीपों और रुवणोद तथा कालोद समुद्रमें मनुष्य जाति आ जा सकती है। मनुष्य जातिके इस आवासस्थानमें ९६ अन्तर्द्वीप है। इन अन्तर्द्वीपोंमें

१. वहां विद्याचारण और जघाचारण जा सकते हैं। (भगवतीसूत्र)

श्वेताम्बर साहित्यमें ५६ अन्तर्द्वीप लिखे । और वहां भी केवल
 अफर्मभूमि-सुमोगभूमि होनेक विधान है; वहाके मतुष्य मतुष्यके आकारमें ही हैं।

रहनेवाले मनुष्य भोगम्भिवासी कहलाते है। इनमेंसे कुछ वानराकार है तो कुछ अध्याकार है। इन्हें म्लेच्छ कहा गया है।

मानव जातिके दो भाग है एक आर्थ और दूसरा म्छेन्छ। आर्थिलंडमें आयोंका निवास है। उनमें भी गक भील ऐसी जातियां है जो आर्थ नहीं कहलातीं। म्छेन्छ अधिकांशमें म्लेन्छ खंड और अन्त-द्वींपोमें निवास करते है।

वार्योंके भी कई मेद हैं। जो पिनत्र तांशिक्षेत्रोंमें रहते है वे क्षेत्रार्य; इस्वाकु जैसे उत्तम कुलमें उत्पन्न होनेवाले जात्यार्य; वाणिज्यादिसे आजीविका चलानेवाले सावधकर्मार्थ, जो गृहस्थी हैं, संयमासंयमधारी श्रावक है वे अल्पसावधकर्मार्थ, पूर्ण संयमी साधु असावधकर्मार्थ; पिनत्र चारित्रका पालन करके मोक्ष मार्गकी आराधना करनेवाले चारित्रार्थ; जो सम्यग्दर्शनके अधिकारी हैं वे दर्शनार्थ कहलाते हैं। इनके अतिरिक्त बुद्धि, किया, तप, वल, औषध, रस, क्षेत्र और विक्रिया इन आठ विषयों संबन्धी ऋदिवाले भी आर्थ हैं।

मन्यलोकमें बहुतसी कर्मभूमियां तथा भोगमूमियां हैं। जहां राज्यत्व, वाणिन्य, कृषिकर्म, अध्ययन, अध्यापन और सेवा आदि के द्वारा आजीविका प्राप्त की जाती है वह कर्ममूमि कहलाती है। जहां संसार—त्याग सम्भव है वह भी कर्ममूमि है। दूसरे अध्योंमें, जहां पुण्य-पापके उद्यके कारण जीव कर्मलिम होता हो वह कर्मभूमि है। भोग-भूममें यह बन्धन नहीं है। सब मिलाकर १७० कर्ममूमि है। उनमेंसे जंबूदीरमें भरत और ऐरावत ये दो; वत्तीस विदेहसेक्रमें; ६८ धातकी

संडमें और ६८ आधे पुष्कर द्वीपमें है। विदेह क्षेत्रकी ३२ कर्ममूमि-योमेंसे प्रत्येक कर्ममूमि, भरत तथा ऐरावत क्षेत्रके समान विजयार्ड (वैतादच) पर्वत और दो दो निद्योंसे ६ खण्डोंमे विमक्त है। विदेह-क्षेत्रके चक्रवर्ती इन छः खण्डोंके विजेता होते हैं।

जिस स्थानमें वाणिज्य अथवा कृषिके द्वारा आजीविका प्राप्त नहीं की जाती, जहां राजा और प्रजामें कोई मेद नहीं है, और जहां मोध-मार्ग संभव नहीं है वह भोगमूमि है। मरत तथा ऐरावत क्षेत्र, अव-सिपणी कालके प्रथम तीन आरों तक भोगमूमि ही थे। ये दोनो क्षेत्र अवसिपणी कालके चौंये आरेके आरम्मसे कर्ममूमिमें परिणमित हो गए हैं। एवं अवसिपणी काल पूर्ण होनेके पश्चात् उत्सिपणी कालके प्रथम तीन आरों तक ये दोनों कर्ममूमि ही रहेंगे।

विदेहक्षेत्रमें मेरु पर्वतके पूर्व तथा पश्चिममें ३२ कर्ममूमि हैं। इसके अतिरिक्त इस पर्वतकी उत्तर-दक्षिण दिशामें भी दो उत्कृष्ट भोग-सूमि हैं। वे क्रमशः देवकुर और उत्तरकुर कहळाती है। हैमवत और हैरण्यवत क्षेत्र ज्ञचन्य भोगमूमि तथा हरिवर्ष रम्यक क्षेत्र मध्यम भोग-सूमि हैं। ज्ञचन्य मोगमूमिमें जीवका आयुःपरिमाण एक पत्य, मध्यममें २ पत्य और उत्तम भोगमूमिमें ३ पत्य होता है। जम्बूद्दीपकी छः मोगमूमियोंके अतिरिक्त धातकी खंडमें १२ और पुष्कर द्दीपाई में १२ मोगमूमियोंके अतिरिक्त धातकी खंडमें १२ और पुष्कर द्दीपाई में १२ मोगमूमियों है। इस प्रकार अढाई द्वीपोंमें सब मिळकार ३० भोगमूमियां हैं। इन अढाई द्वीपोंके अतिरिक्त अन्यत्र सब जगह मोगमूमि है, परन्तु फर्क इतना कि वहां कोई मनुष्य नहीं है। इसे कुमोगमूमि भी कह सकते हैं। अन्तर्हीप और म्लेक्क्श्यान कुमोगमूमि ही हैं।

१५४ जिनवाणी

मनुष्यके अतिरिक्त जितने प्राणी आंखसे दिखलाई देते है वे सब तिर्येच कहलाते है। तिर्येच मध्यलोकमें रहेते है। इनमें भी एकेन्द्रियादि बहुतसे मेद है। मध्यलोकके सब भागोंमें एकेन्द्रिय होते हैं।

## भगवान् पाइर्वनाथ

(8)

मन्त्री विस्वभूतिको एक दिन शिरके श्रमरसदृश काले केशसमृह्में एक सफेद बाल निकलता हुना दिखलाई दिया। फिर क्या था, विचारधारा तरंगित हो उठी; सोचने लगा, धीमे धीमे इसी प्रकार सभी बाल सफेद हो जायंगे और एक दिन यौदन-सिता भी सूख जायगी। उगते हुने एक सफेद बालको देखकर मन्त्रीने संसारकी अस्थिरता, असारताका अनुमान किया, और पोतनपुरके इस मन्त्रीने एक क्षी, दो पुत्र एवं महान् ऐस्वर्यका त्याग करके मुक्तिका राता लिया।

मन्त्रीके दो पुत्र थे। बहु पुत्रका नाम कमर्छ और छोटेका मरुमूर्ति था। कमठ बड़ा होने पर भी महामूर्ख था, अतएव मन्त्रीत्वका भार कमठको न देकर मरुमूर्तिको दिया गया। मरुमूर्तिके विनय, शिष्टा-चार और चारित्रको देखकर महाराज अरविन्द उसे बहुत मानने छो। वह महाराजाका विश्वासपात्र हो गया और उनकी अनुपरिश्रतिमें राजतन्त्रकी वागडोर उसीके हाथमें रहने छगी।

एक दिन अचानक वजनीर्य नामक एक प्रतिस्पर्दी महाराजाने

युद्धदुन्दुमि बजा दी। महाराजा अरिवन्दने राज्यतन्त्र मरुमूतिको सींपा और स्वयं सेनाके साथ मैदानकी और चल दिया। मरुमूतिकी विद्य-माननामें राजाको राज्यकी कुळ मी चिन्ता न थी।

राजा अरविन्द युद्धमें गये और राज्यमें कमठके अत्याचार परा-काप्ठाको पहुंचने छगे। उसने सोचा, राज्यतन्त्र मेरे सहोदरके हाथमें है, फिर मुझे पूछनेवाला कौन है?

कमठ विवाहित था । उसकी स्त्रीका नाम वरुणा था । तथापि वह अपने छोटे भाईकी लीके रूप-छावण्यको देखकर कामान्य हो गया।

एक वार कमठने देखा — बसुंबरा उद्यानमें निःशंका हो कर भूम रही है। न जाने वह कबतक टिकटिकी लगाए उसकी ओर देखता रहा, पर देखनेमात्रसे उसे तृप्ति न हुई। बसुंधरा नजरोंसे ओक्षल हुई तब कमठने एक ठंडी सांस छोड़ी।

कमठके मित्र कर्ज्हसने उसे बहुतेरा समझाया: "भाई, परली तो माताके समान होती है, अपने छोटे भाईकी खी तो पुत्री ही मानी जाती है।" पर कमठकी कामतृषा ज्ञान्त न हुई।

" प्राण जाय तो चिन्ता नहीं, एक बार बसुन्धराका स्वपनी न बना सका तो यह जीवन ही व्यर्थ है। "कमठका गरीर कांप रहा था, और उसकी आंखोंसे अस्तामाविक तेज टपकता था।

कन्द्रंसने जाकर वजुन्धराको खबर सुनाई: "यहीं पासवाठे ख्तामंडपमें तुम्हाग जेठ मूर्च्छित पड़ा है, तुन्हें उसकी मुश्रुपाके निये जाना चाहिये।" पन्द्रंसके कपटवाक्योंको सुनते ही बसुन्वरा घवराकर कनटके पास टोइ गई। हरिणी व्यानके पंजेमें फंस जांय ऐसी हाळत वहां वसुंघराकी हुई। कमठके पापका घड़ा भी परिपूर्ण हो गया।

महाराजा अरविंद शत्रु पर विजय प्राप्त करके जब पोतनपुर वापस आए तो वहुतसे मनुष्योंसे इस अत्याचारकी कहानी सुनी। उनका रोम रोम कोधसे जलने लगा। उन्होंने मन्त्री मरुमृतिसे पूछा . "तुम स्वयं भले कुळ न कहो, परन्तु मै कमठको कड़ेसे कड़ा दंड देना चाहता हूं। अपने राज्यमें मै यह अन्याय सहन नहीं कर सकता। तुम्ही बतलाओ, इसकी क्या सज़ा दी जाय ?"

मरुम्ति भी वाख़िर मनुष्य था। कमठके अत्याचारसे उसके इदयमें ज्वाला घघक रही थी। तथापि वह उदारता और क्षमाके जीतल जलसे इस ज्वालाको शान्त करनेके लिये अहर्निश अपने चित्तके साथ युद्ध खेलता था। उसने कहा: "इस समय तो उसे एक बार क्षमा कर दाजिये।"

महम् तिके स्वभावकी मधुरताको देखकर महाराजा विस्मित हो ग्ये। वे कहने छगे: " बस, अब तो मैं स्वयं ही सब कुछ देख छ्मा, तुम ज़बान नहीं चला सकते। अब तुम खुशीसे अपने महल्में जा सकते हो।"

महाराजाने कमठका मुख काल करवाया और उसे गवे पर वैटा-कर सारे शहरमें घुमानेके पश्चात् फिर कमी स्वदेश न लैटनेकी आज्ञा फरमा दी।

अपमानित कमठ फिर तो तपस्वी वन गया। घर्महीन, वैराग्य-विहीन कमठ भूताचल नामक पर्वत पर तपस्वियोंके आश्रममें जाकर कर्ठोर तपस्चर्या करने लगा। अपने ज्येष्ठ सहोदरकी तपश्चर्याका सन हाल सुनकर मरुम्हित सोचने लगा: "सचमुच मेरे वहे भैयाका हदय अव पश्चाचाप-वारिसे शुद्ध हो गया है।" राजाने बहुत समझाया कि चाहे जितना घोने पर भी कोयला सफेद नहीं होता। दुराचारी मनुष्य शायद थोड़े समयके लिये सदाचारी हो जाय, तो फिर वह और भी मयंकर हो जाता है। इस लिये अब तुम्हे उसके साथ किसी प्रकारका संबंध न रखना यही उचित है। पर मरुम्हिके हदयमें बन्धुमावका रुधिर उमड रहा था। आतुवात्सल्यने उसके दिलके उभर पूर्णतः अधिकार जमा रक्खा था।

वह न रह सका, और जाकर कमठके चरणों पर गिर पड़ा, बोळा: "माई, क्षमा करो, महाराजाने मेरी वात बिना सुने ही आपको निर्वासित कर दिया । आपको यह कठोर तपस्वर्या देखकर मेरा इदय फटा जाता है । अब आप घर चिलये ।"

उस समय कमठ दोनों हाथोमें दो भारी पत्थर लिये खड़ा हुना तपरचर्या करता था। छोटे भाईके विनयी मधुर शब्दोंने उसके अन्त'-करणमें बैठे हुने जोषह्मपी सर्पको छेड़ दिया। उसने आगा सोचा न पीछा; हाथका पत्थर भाईके शिर पर दे मारा। मरुम्ति वहींका वहीं मर गया।

कमठके इस निर्देश व्यवहारको देखकर आसपासके तपित्वयोर्मे खलनली मच गई । उन्होंने कमठको आश्रमसे निकाल वाहर किया । कमठ एक मीलवस्तीमें जाकर रहने और चोरी खटमार आदि उपदव करने लगा।

एक अवधिज्ञानी मुनिराजने महाराजा अरविंदको मरुम्तिके

देहावसानकी खबर दी। इस समाचारसे महाराजा अत्यन्त दुःखी हुवे धौर मन ही मन फहने छगे: " मैंने स्वयं उसे जानेसे रोका था, पर वह न माना; आखिर दुष्टने अपने सगे भाईको भी निर्वयतापूर्वक मार इही ढाला।

## (२)

संसारमें अमर कौन है <sup>2</sup> कमठ और उसकी पन्नी वरुणा भी परहोक सिधार चुके है ।

आकाशके एक कोतेमें धार धार घरा घर रही है। यह घरा नहीं है, मानों कोई कुशल चित्रकार निश्चित होकर आकाशपट पर नये नये चित्र बना रहा है। घडीमें एक चित्र बनाता है, तो घडीके बाद उसे मिटा देता है; घडीभरमें एक नया ही आकार नजर आता है।

महाराजा अरविन्द इस मेघलीलाको तल्लीन होकर देख रहे हैं। मेघ-चित्रकारने एक जिन-मन्दिर बनाना ग्रन्थ किया। महाराजाको वह चित्र इतना पसन्द आया कि वे रग और हुआ टेकर उसकी नकल उतारने वैठ गये। वे वाढलोके आकारका ही एक दूसरा जिनमन्दिर निर्माण करना चाहते थे।

देखते ही देखते वादल फट गण और मन्डिरमा साग स्वाम विकीन-विक्षप हो गया।

महाराजाके अन्तःकरणने पुकारा । " क्या सचमुच नेनार इतना भरियर है ! यह राज्य, यह संपन्ना, यह जीवन, यह मद गुण ज्या इस बादलके मन्दिरके समान ही क्षांत्रिक है : इन नार्के हिल्लिय होनेमें क्या देर हमती है ! ने क्यों इस क्षांत्र्य संवारक पीड़े - इस

जि**नवाणी** 

जीवन विता रहा हूं ? "

महाराजा अरविंदने अपने पुत्रको सिंहासनारूढ करके त्यागपथ े का रास्ता लिया। कई वर्ष इसी प्रकार बीत गये।

सम्राट् अरर्विद आज अरण्यवासी है, निःस्पृह मुनिके समस्त आचार पालते है।

एक बार सम्मेतिभिखरकी और विहार करते हुवे मार्गमें सङ्घकी नामक एक वडा वन पड़ा। अरविन्द मुनिके साथ और भी बहुतसे मुनि थे। सबने सङ्घकी अरण्यमें डेरा डाल दिया।

मुनिसंब बैठा हुआ था, इतने ही मे एक पागल हाथी मदोन्मच है।कर इक्षोंको समूल उलाड कर फेकता हुवा, अपनी ओर आता उन्होंने देला। महाला अरविन्द ज्यानस्थ थे। वे आंख खोले, इसके पूर्व ही हाथीने उन्हें सुंदसे पकड लिया। महाला तनिक भी ज्याकुल न हुवे। वे तो पर्वतके अपने समान आसन पर बैठे रहे। हाथीका गर्व जाता रहा। उसने मुनि अर्रावेदको छाती पर श्रीवत्सका चिह्न देला। उसे देखते ही हाथीको अपने पूर्व मक्की स्पृति जागृत हो गई। एक छोटेसे चिह्नमें उसने समस्त भवकी लम्बी अविच्छिन कथा लिखी देखी। सुंद शुकाकर उसने महाराजाको प्रणाम किया।

"क्यों इस प्रकारकों व्यर्थ हिंसा करता है '" मुनि अरविन्दनें कोमल वाणींस, हाथीको सम्योधित करके कहा. "हिंसाके समान अन्य कोई मी पाप नहीं है। अकाल मृत्युके परिणाम स्वरूप तो तुझे हाथीका —जानवरका भव प्राप्त हुवा है। अब भी क्या पापसे नहीं टरता 'धर्म-पंथमें विचर ! नतादिका पालन कर ! किसी दिन सद्गति मिल ही जायगी।" अकालमें अपचात — मृत्युका शिकार होनेवाले — मन्त्री मरु मूर्तिका जीव इस अरण्यमें हाथीके रूपमें अवतरित हुवा था। कमठकी पत्नी वरुणा इसकी हथिनी थी। हाथीका नाम वज्रघोष था। वज्रघोष सल्लकी वनमें घूमता था। हथिनी रूपमें वरुणा इसकी प्रियतमा वनी थी। विधिके विधान कितने विल्लक्षण होते हैं!

वज्रघोषको अपना पूर्व भव याद आ गया। असाधारण दुःख और पश्चात्तापसे उसका चित्त हिल उठा। उसने मौन भावसे अरविन्द् मुनिके पादपद्धमें मस्तक झुका दिया, प्रतिज्ञा की कि, "अब हिंसा न कहंगा, यावजीवन १२ वतोंका पालन कहंगा।

सुनिवर अरिवन्द विहार करके गये तत्र वज्रघोष हाथी भी बहुत दूर तक उन्हें पहुंचाने गया । अब तो वह अहिंसावतका पालन करता है; केवल क्षुधानिवृत्तिके लिये थोडे सुखे तृण सा लेता है; अपकारीको भी क्षमा करता है; शत्रु और मित्रको भी समान समझता है; पर्व दिवसोमें तपवास करता है; ब्रह्मचर्यसे रहता है। तपसे धीमे धीमे उसका शरीर स्वकर कांटा हो गया है, पर इसकी उसे विन्कुल चिंता नहीं है। वह अहनिंश प्रमेष्टोमन्त्रका जाप करता है।

एक दिन पिपासा-न्याकुल वज्रघोष पानी पीनेके लिये वेगवती नदीकी ओर जाता था। वहां किनारे पर ही कर्कट नामी एक सर्प रहता था। उसने वज्रघोषको काट लिया। यह सर्प कमठका जीव था। पाय-कर्मके कारण उसे सर्पका भव प्राप्त हुवा था। वज्रघोषको देखते ही सांपको अपना पूर्व वैर याद आ गया। उसने इस प्रकार उस वैरका वडरा लिया। मृत्युके समय वज्रघोषने आर्च-रौद्र घ्यान न किया। इस व्रतके प्रतापसे वह आठवे—सहस्रार स्वर्गमें देव हुवा। वहां उसने १७ सागरोपम अति सुखविलासमें विताए। देवके भवमें भी वह, इस व्रतको मिहमा न मूला। वह मानता था कि यह सब पुण्यकी ही मिहमा है। देवभवमें भी वह रोज वैत्यालयमें पूजा-मिक्त करता और महामेरु नंदीश्वर आदि द्वीपोमें जाकर भगवानकी प्रतिमाको वंदन करता था।

देवोंकी भी मृत्यु तो होती ही है। सतरह सागरोपमके अन्तर्में उसकी देवळीळा समाप्त हुई।

(3)

पूर्व महाविदेहमें, सुकच्छ नामक विजयमें वैताढ्य पर्वत पर तिल्कपुरी नामक नगरी है। वहांके राजाका नाम विद्युद्गति और रानीका नाम तिल्कावती है। उन्हें एक सुन्दर पुत्ररन प्राप्त हुवा। महापुरुषोंने कहा "अष्टम देवलोकका देव ही यहां राजपुत्रके रूपमें स्रवतिरत हुवा है।" इसका नाम किरणवेग रक्खा गया।

वाल्यावस्थासे ही वह धर्मपरायण रहता था। पिताके पश्चात् किरणवेग सिंहासनारुढ हुवा। भरपूर समृद्धिगाली होने पर भी महाराज किरणवेगने धर्माचरणको नहीं भुलाया।

एक विन विजयमद्र नामक आचार्य उस नगरमें पघारे। राजा किरणवेगने उनसे मोक्षमार्गका उपदेश श्रवण किया। उसके विवेकचर्ड खुल गए और संसार विपयक रुचि भी उसी दिन जाती रही। गुरुके पास दीला टेकर उसने उस तपत्वर्या करना प्रारम्भ किया; रागदेश धींग होने लो। राजराजेश्वर किरणवेग एक दिन मुनिरूपमें एक पर्वतकी एकांत गुफामें ध्यानमें चैठ थे। इतने ही में एक विकराल फणिघर आया और उसने वडे जोरसे फुँकार मारते हुवे मुनिराजके पैरमें काट लिया। धीमे धीमे उस लिदसे सर्पका कातिल विष समस्त शरीरमें ज्यात हो गया।

विपन्वालासे अंग अंगमें, रोम रोममें असहा जलन होने लगी। वेदनाका यह हाल था कि मानों शरीर मटीमें जल रहा है।

इतने पर भी मुनिराजने धैर्य और ज्ञान्तिको नहीं जाने दिया और अविचल्रित भावसे काल्यूतके आधीन हो गए।

किरणवेग सुनिराजंके प्राण छेनेवाला यह फणिधर पहिले कर्कट नामक सर्प था। इस सर्पके काटनेसे ही वज्रघोषने प्राणत्याग किया था। इसके पश्चात् कर्कट मरकर पंचम नरकमें गया, जहां उसे सतरह सागरोपम आयुका भोग करते समय छेदन मेदन आदि अनेक यन्त्रणाएं सहन करनी पड़ीं। नारकीका आयु पूर्ण होने पर उसने हिमगिरिकी गुफामें फणिधरके रूपमें जन्म लिया। किरणवेगको देखते ही उसका पुराना वैर जाग उठा। इसी वैरके कारण उसने इस बार मी किरणवेग जैसे राजर्षिकी जहरीले इंकसे हत्या की।

(8)

मुनिवर किरणवेग वारहवें स्वर्गमें, जंबूदुमावर्त विमानमें देवरूपेण उत्पन्न हुवे। २२ सागरोपम आयुवाले इस देवको भी आयु पूरी होने पर देवलोकका त्याग करना पडा। वहांसे वे फिर मनुष्यलोकमें आये।

जम्बूद्दीपान्तर्गत पश्चिम महाविदेहमें शुमंकरा नामक एक महा-नगरी है। इसका नरपति वज्रवीर्थ है और उसकी पटरानीका नाम छक्सी- वती। महारानीने एक दिन एकके बाद दूसरा, इस प्रकार कई शुभ स्वप्त देखे और उनका क्चान्त महाराजासे कहा। वज़वीर्य ज्ञानी पुरुष थे। इन स्वप्नोसे उन्हें निक्त्य हो गया कि, स्वर्गका कोई देव हमोरे यहां पुत्र रूपमें आनेवाला है।

यथासमय महारानीने ६८ मुख्यणयुंत एवः मुन्दर पुत्रको जन्म दिया। समस्त नगर इस जन्मोन्सवके आनन्द-प्रमोदमें निमप्त हो गया। पुत्रको नाम वंजनाम रक्ता गया। उसने वाल्यावस्थामें ही समस्त विधाएं सीख छी। वजनामके यौवनावस्थाको प्राप्त होते होते कितने ही विदेशी राजाओंने अपनी अपनी कन्याका विवाह इस राज-कुमारसे करनेके छिये दौड़चूप कर डार्छा। घीमे धीमे उसने राज्यकी वांगडोर अपने हाथमें छी।

एक दिन वजनाम अपनी आयुवशाला देखने गया । वहां उसे एक दिन्य 'चक्र-मिल आया'। इसे पाकर वह दिन्विजयके लिये वाहर निकल पढ़ां । विजयार्थ पर्वतके दोनों ओरके छः खण्डों पर उसने अपनी ह्लू-मतं 'कायम 'की और वह चक्रवर्ती वना । १४ अपूर्व रत्नोंका भी वह स्वामी वना । अब उसके दैमवविलासमें किसी प्रकारकी कमी न रही।

इतने विशास राज्यैत्वर्यका स्पर्भाग करते हुवे भी वजनाभ एक दिन भी धर्मको न मूखा। जिनमूजा, उपवास, दान, वत. पचल्वाण, सामीयिक खादि पुण्यकार्योंमें स्सने तनिक भी अमाद न किया। एक दिन क्षेत्रंकर नीनकं एक मुनिप्रवर (ती.र्थकर) वहां 'पधारे। राजाके विनियादि गुणोंसे संतुष्ट होंकर उन्होंने स्से धर्मोपदेश दिया। क्षणमात्रमें वर्गनामकी विषय-स्रास्ता 'जाती रही। चक्रवर्तीके समस्त वैभवोंको तृणवत् समञ्जनर वह दीक्षा लेकर चल निकला। कठोर तपश्चयकि वलसे वह अध्यात्मज्ञानका अधिकारी हुवा।

किरणनेगको काटनेवाला वह फणिधर अपने पापोके कारण छठे नरकमें उत्पन्न हुवा । वहां उसे २२ सागरोपम आयु वितानेमें अनेकों असद्य यन्त्रणाएं सहन करनी पड़ीं । इसके पश्चात् उसने ज्वलन पर्वत पर कुरंगक नामक मीलके रूपमें जन्म धारण किया । वह वनमें पशु-ओकी हत्या करता हुवा दिन विताता था। उसके दुष्कर्म और दुराचारकी कोई हद न थी।

सर्वस्व त्यागी वजनाभ एक वार इसी गंभीर अरण्यसे हो कर गुजर रहे थे। कुरंगकने उन्हें देखा और उसका पूर्व वैर ताज़ा हो गया। अति तीव और कठोर मनोमाववाले इस कुरंगकने मुनिवरकी जान लेनेके लिए शरसंधान किया। तीर लगते ही उसकी वेदनासे मुनिराजने तत्काल प्राणत्याग कर दिया। अन्तिम क्षण तक वे धर्मध्यानपरायण ही रहे। वे मुनिराज मध्यम प्रैवेयकमें लिलतांग नामक देव हुवे।

रौद्र ध्यानके परिणाम स्वरूप कुरंगक मरकर सातवें नरकमें गया, जहां उसने २७ सागरोपम जितने काल तक अवर्णनीय दुःख भोगे। (५)

जंत्रूद्वीपके भरतखण्डमें सुरपुर नगरमें वज्रवाहु राजा राज्य करता है। उसे जिनशासनमें खूब श्रद्धा है। छिल्नतांग देवने इस राजाके यहां

जन्म धारण किया ।

जन्मसे हो यह बालक इतना रूपवान था कि इसे एक बार देखने पर किसी भी देशेंककी तृति न होती थी। इसकी आकृति ही आनन्दके अणुओंसे वनी हुई थी। प्रजाको इसके दर्शनमात्रसे ही अत्यन्त आनन्द होता था। वालकका नाम सुवर्णवाहु रक्सा गया। रूपमें एवं गुण और शौर्यमें मी वह अद्वितीय था। यौवनावस्था प्राप्त होने पर अनेक राजकुमारियोंने उसके कंठमें अपनी अपनी वरमाला पहनाई। सुवर्णवाहु कुमारने सिंहासनारूढ़ होने पर आसपासके सब छोटे-बड़े राज्यों पर विजय प्राप्त कर ली। वह एकमात्र मण्डलेश्वर वना।

एकदिन मन्त्रीने राजाके सामने शिर झुकाकर कहा '

" आज वसन्तऋतुका पवित्र दिन है। जिनशासनका भी एक पवित्र पर्व है। बहुतसे भद्रिक, भवी जीव आज जिनेश्वर भगवानकी पूजा-अर्चा-स्तुति आदि करेगे। आपको भी इस पुण्यक्रियामें भाग केना चाहिये।"

मन्त्रीकी सलाह मंडलेक्टरको पसंद पड़ गई। उसने नगरमें महोत्सव मनाकेकी आज्ञा की। स्वयं भी स्नानादिसे निवृत्त होकर जिनमंदिरमें गया और जिनेंद्र मगवानकी पूजा की।

पूजा करते समय उसे एक शंका उत्पन्न हुई । शंका, आकांक्षा, जिज्ञासा, १ ये किसी एक ही युगकी वस्तुएं नहीं है, प्राचीन श्रद्धा-प्रधान माने जानेवाले युगमें भी इस प्रकारकी शंकाएं उठती थीं। सुवर्ण-

१ यह इक्तेक्त महाचार्यजीने क्हांसे ली है, यह बात उन्होंने नहीं लिखी; विताम्बर साहित्यके पार्क्नायचिरत्रमें यह नहीं है। ( ग्रज्याती भावनादक श्रीध्रशील )

२ यहां जिज्ञासाके स्थानमें विचिक्तिसा (फळका सदेह) चाहिये। ( गुजराती अनुवादक श्रीसुशील)

बाहुके अन्त करणमें प्रश्न उत्पन्न हुवा : " प्रतिमा तो अचेतन है; इसकी पूजासे क्या लाभ ! "

विपुल्मिति नामक एक मुनिपुंगवने सुवर्णवाहुके हृदयकी शंकाको समझ लिया । उन्होंने राजाके मनका जिस प्रकार समाधान किया वह इस युगके लिये भी अनेक प्रकारसे उपयोगी है । उन्होंने कहा:—

"चित्तकी शुद्धि अधवा अशुद्धिका आधार प्रतिमा है। आप स्वच्छ सफेद स्फिटिककी प्रतिमाको रक्तपुष्पोंसे अलंकत करें तो वह प्रतिमा भी छाल रंगकी दिखलाई देगी। काले फूल चढाओगे तो वह काली प्रतीत होगी। प्रतिमाके पास प्राणीके मनोमाव भी इसी प्रकार परिवर्तित होते है। जिनमन्दिरमें जाकर भगवानकी वीतराग आकृतिको देखनेसे चित्तमें वैराग्यभावना जागृत हुवे विना नहीं रह सकती। और किसी विलासवती वेश्याके मन्दिरमें जा पहुंचे तो वेश्याके दर्शनसे चित्तमें वासना तरंगित हुवे विना न रहेगी। वीतराग भगवानकी मूर्तिके दर्शन करनेसे, इनकी नवाङ्गी पूजा करनेसे, इनके निर्मल गुणोंका हमें क्षणक्षणमें खयाल आता है, हमारे मनोमाव विशुद्ध होते है। ज्यों ज्यों परिणाम विशुद्ध वनता है त्यों त्यों मुक्तिके मार्गमें आगे वहा जाता है।

बाह्य प्रतिमाने दर्शनसे प्रेक्षकके मनमें अनेक प्रकारके भाव जाग्रत होते हैं। एक साधारण उदाहरण छीजिये। मानछो, शहरमें एक असामान्य रूपयौवनसंपन्ना वेश्या रहती है। उसकी अचानक मृत्यु हो जाय। उसका शब स्मशानमें पड़ा हो। उसमें जीव नहीं है, जडवत् शरीर पड़ा है। उसके पाससे कोई कामी पुरुष गुजरता है। उस कामी पुरुषके मनमें उस जड़ देहको देखकर किस प्रकारके विचार उत्पन्न होंगे <sup>2</sup> उसे यह खयाल न आएगा कि, यह वेश्या जब जीवित श्री तब कितनी रूपवती होगी <sup>2</sup> इसने अपने जीवनकालमें कितने युवकोंको कटाक्षवाणसे घायल किया होगा ?

इसी स्पशानमें एक कुत्ता आ पहुंचता है। वह सोचता है कि, ये छोग किस लिये इस जब शरीरको जला देते हैं ! इसे ऐसे ही छोड दें तो फिर हमारे कैसे गुल्छों उड़े!

इसी स्मशानके पाससे होकर एक साधुपुरुष निकलते हैं। वे इस कलेवरको देखकर सोचते है: "मनुष्य देह मिलने पर भी इस जीवने इसका कैसा दुरुपयोग किया! देहसे इसने तपश्चर्या की होती तो इसका कितना कल्याण होता!"

सारांश यह कि, एक ही अचेतन देहको देखनेवाछे तीन व्यक्ति
भिन्न भिन्न प्रकारके विचार करते हैं; एक मृतदेह तीन मनुष्योंके चित्तमें
पृथक पृथक् रंग भरती है। बाह्य वस्तुके दर्शनका,कुछ प्रभाव ही नहीं
पड़ता ऐसा न मानना चाहिये। जिनप्रतिमाका ध्यान करनेसे, उसकी
पूजा करनेसे, इनके गुणोका स्मरण करनेसे हमारे चित्तमें विश्वद्धिके
अंशकी शृद्धि होती है। यही विश्वद्धि हमें धीमे धीमे -स्वर्गादिका सुख
और मुक्ति भी दिलाती है।

युवर्णवाहुकी शंका जाती रही। विपुलमति मुनिवरने इस राजाको भौर मी बहुतसी वार्ते बतलाईँ और यह मी बतलाया कि तीन लोकर्में कितने कितने कैरव हैं।

" सूर्य-विमानमें भी एक स्वामाविक, सुन्दर, अर्पूव जिनमंदिर ,है । <sup>37</sup>, उस दिनसे, सुवर्णबाहुने निश्चय किया : कि, बह<sub>्</sub>नित्य प्रातः भौर सायं महलकी खुली छत पर खड़ा होकर सूर्यविमानमें स्थित जिन-विम्बको बर्म्य अर्पण किया करेगा । इस निश्चयके अनुसार वह रोज प्रातः सायं खुली छत पर खड़ा होकर, सूर्यके सम्मुख देखकर अर्म्य देता और जिनविम्बको उद्देश्य करके दोनों हाथ जोडकर प्रणाम करता ।

अपने नगरमें भी उसने एक सूर्य-विमान तैयार कराया और उसमें जिन-प्रतिमाकी स्थापना की।

प्रजा धीमे धीमे महाराजाकी पूजापद्धतिका अनुकरण करने लगी, सुबह शाम सूर्यको अर्च्य देने लगी। इसी प्रकार कितने ही वर्ष बीत गए। प्रजा यह बात मूल गई कि सूर्य एक विमान है और उसमें एक जिनप्रतिमा है। केवल सूर्यकी पूजा शेष रह गई। आज भी यह अवशेष सूर्योपसनाके नामसे प्रसिद्ध है।

धीमे धीमे सुवर्णबाहुने वार्हक्यका आगमन देखा और संसार-प्रपंचोंसे निवृत्त होकर दीक्षा ग्रहण की ।

दीक्षा छेनेके परचात् सुवर्णवाहुने कठोर तपश्चर्या की। उसके प्रभावसे उन्हे कई अपूर्व सिद्धियां प्राप्त हुईं। इस राजर्षिके आसपास वनमें कहीं भी दुःख और क्छेशका नाममात्र भी न रहा। स्वभावसे ही हिंसक ऐसे पशु—प्राणी भी आपसके वैर भूछ गए। सिंह और शशक सम्बन्धियोंके समान एक साथ रहने छो। छता-बृक्षों पर भी राजर्षिके पुण्यका प्रभाव पड़ा। वन-बृक्ष पूछों-फछोंसे छद गए। सरोवरोंमें निर्मेछ जछ और कमछ छहराने छो।

ऐसे शांत एकांत सुखमय अरण्यमें राजर्षि सुवर्णवाहु आत्मध्यान

करने छो।

एक दिन राजर्षि घ्यानमें बैठे थे। इतनेमें एक सिंह उधर आ पहुंचा। राजर्षिको च्यानमें बैठा देखकर उसने एक छल्लांग मारी और उनका शरींर चीर डाला। प्राणान्त कष्ट सहने पर भी मुनिराज तनिक भी चंचल न हुवे। मरकर उन्होंने दशम प्राणत स्वर्गमें इन्द्रपद प्राप्त किया।

इन्द्रकी ऋदि—सपृद्धि मिलने पर भी वे मोगविलासके रगसे अलूते रहे । वे नित्यप्रति जिनप्जा करते और देवताओंको वीतरागधर्मके महत्त्वका उपदेश देते थे । इस प्रकार उन्होंने २० सागरोपमकी मायु व्यतीत की।

राजर्षि सुवर्णबाहुके प्राण छेनेवाला सिह अन्य कोई नहीं, पर नरकसे लौटा हुवा दुराचारी कमठका ही जीव था।

(६)

सीधर्म स्वर्गके इन्द्रने कुबेरको कहा: "दशवे स्वर्गका देव हाछ ही में मानवछोकमें अवतीर्ण होनेवाछा है। केवछ छ मास अवशेष है। यह पुरुष २३ वां तीर्थङ्कर होनेवाछा है। वे भरतक्षेत्रस्थित वाराणसी नगरीमें अवतीर्ण होंगे। इक्ष्वाकुवंशी महाराजा अक्ष्वेन और उनकी धर्मपत्नी पतिवता बामादेवीको इन महापुरुषके पिता तथा माता होनेका सीमाग्य प्रान्त होगा।"

तदनन्तर धनकुवेरने बाराणसीमें नित्य प्रति तीन करोड़ रत्नोंकी वर्षा करनी प्रारम्भ की, कल्पवृक्षके पुष्प वरसाने लगा और दिव्य गन्धमय निर्मेल जल लिड़कने लगा। आकाशमें देवदुन्दुमि बजने लगी एवं वहीं स्थित देव स्तुति-गान करने लगे। वाराणसीमें ऐस्वर्यकी बाहसी आगई। जन समूहके आनन्दकी सीमा न रही। एक पुण्यराधिको बामादेवीने १६ स्वप्न देखे। स्वप्न देखनेके पञ्चात् लागृत होकर महारानीने स्वप्नका ब्रचान्त राजासे कह सुनाया। राजा जानता था कि जब तीर्थकर, चक्रवर्ती गर्भमें आते हैं तब उनकी माता इस प्रकारके शुभ स्वप्न देखती है। वाराणसीके महाराजा एवं देवछोकके देवीने यह उत्सव बडे आनन्दके साथ मनाया।

नौ मास पूरे होने पर पौप मासमें कृष्ण पक्षकी दशमीके दिन वामादेवीने पुत्रतनको जन्म दिया। इसी समय इन्द्रका आसन हिल उठा, दिशाबोक्षे मुख हपोतिरेक्से देदी:यमान हो गये। नारकीके जीवोंको भी एक घड़ीके लिए मुल प्राप्त हुवा। वायुकी तरंगोमें प्रमोटकी मादकता ब्याप्त हो गई। तीनों मुवनोंने अपूर्व उद्योतका अनुभव किया। पुत्रका नम्म श्रीपार्श्वनाय रक्खा गया।

(७) िर्धियों प्रभावती कुगस्थल्के राजाकी राजकन्या थी। एक दिन वह सिंखयोंके साथ वनक्रीडांके लिए निकली। वहां उसने किनारियों द्वारा

गाई जाती हुई श्रीपार्स्वकुमारकी गुणगाथा सुनी। उसी दिन उसने पार्स्वकुमारके अतिरिक्त किसी अन्यसे विवाह न करनेकी प्रतिज्ञा करली।

किंग देशाधिपति प्रमावतीको अपनी बनाना चाहता था। उसने प्रभावतीको पिता प्रसेनजितके राज्यके सासपास घेरा डाल दिया। नगरके बावागमनके मार्ग बन्द हो जानेके कारण कुशस्थलको प्रजा भयंकर त्रास पाने लगी। किंग्रासेनाके सहज प्रमादका लाम उठाकर मन्त्रीकुमार कुशस्थलसे भाग निकला। उसने जाकर पार्श्वकुमारके पिताको इस आपित्तका हाल सुनाया। अञ्चसेनने युद्धकी तैयारी कर दी।

पार्श्वकुमारने पिताको समझाकर युद्धका नेतृत्व स्त्रयं अपने हाश्रमें छे लिया। कृष्टिंगपति यवनने पार्श्वकुमारके बलवीर्थ और पराक्रमकी बात अपने मन्त्रीसे सुनकर युद्धका विचार छोड दिया और अपना कुठार अपने गर्छमें वांघकर पार्श्वकुमारके चरणोंमें जा गिरा और बोला: "मेरी धृष्टता क्षमा कीजिये।"

पार्श्वकुमारने विना युद्ध किये हो विजय प्राप्त की और फिर पिताके आयहसे प्रभावतीका पाणिप्रहण किया।

एक दिन पार्श्वकुमार अपने महलके झरोखेमें बैठे बैठ विस्वकी लीला देख रहे थे। उस समय उन्होंने कुळ क्षीपुरुषोंको विविध प्रकारका नैवेच हाथमे लिये, उत्साहपूर्वक जल्दी जल्दी नगरके भाहर जाते हुवे देखा। उन्होंने प्रश्न किया: "इस प्रकार ये लोग कहां जाते होंगे?"

एक अनुचरने उत्तर दिया: "कोई तपस्वी पंत्राग्निकी साधना कर रहा है। ये लोग उसका सत्कार करने जाते है।"

कुत्ह्टवंग पार्स्वकुमार भी घोडेपर सवार होकर उस टोलीके पीछे चछ दिये। घोडे पर चड़ने, हाथीकी पीठ पर वैठकर जंगहो घूमने और जल्कांडा करनेका उन्हें प्रथमते ही अभ्यास था।

पार्त्वकुमारने निकट पहुंचकर देखा तो एक मृगचर्मधारी, जटा-धारी तपत्वी पद्याग्निके मध्यमे वैठा हुवा आतापना छे रहा है। पार्श्व-कुमार बहुत देर तक इस तापसके कायाक्छेशको देखते रहे।

तापस वपने मनमें सोचने लगा: "इतने सारे नरनारी मुद्दी प्रणाम करते हैं, भक्तिमायसे नेनेच चढ़ाते हैं, परन्तु इस अखारुद्ध कुमारकी आंखोंमें केवत्र कुनृहुल्मात्र ही है. इसका क्या कारण होगा।" 'ऍक मोरकी अग्नि जरा बुझने छगी, इस छिए तापसने पास पढे हुवे' एक मारी काष्ठखंडको उठाकर उसमें डाछनेके छिये हाथ वढाया। "ठहरो," पार्क्कुमारने सत्तावाही स्वरमें कहा।

ं तापस इस प्रकारको आज्ञा सुननेका अम्यासी नहीं था। उसके हदयमें बहुत देरसे कुमारके प्रति गुप्त रोष भरा था। अब उससे न रहा गया।

पार्श्वकुमारने तापसके संक्षोमको पहिचान लिगा और उसके कुछ बोल्लेसे पूर्वही कहा: "इस प्रकारके सज्ञानमय तपसे, केवल कायाक्लेशसे आप किस अर्थको सिद्धि चाहते हैं?" इस अग्रिय उपदेशमें भी तपस्वीन एक प्रकारकी सृदुता और मधुरताकी शंकारका अनुभव किया।

"राजकुमार! ज्यादेसे ज्यादा तो आप घोडे नचाना जानते है; घर्मजानका दावा आप नहीं कर सकते। धर्म तो हमारे अधिकारका विषय है। यह तप केवल कायाक्लेश है या स्वर्ग और मुक्ति दिलाने, वाला है, इस बातको जितना हम जानते है उतना आप नहीं जान सकते।" साधुके वचनोंमे तिरस्कार स्पष्ट झलकता था।

"यह तो आप भी मानेगे ही न कि, दयाके शिना धर्भ नहीं रहें सकता व और इसमें तो खुल्लमखुल्ला दयाका ही दिवाला निकल रहा है।" पार्क्वकुमारने तापसका भिजान ठिकाने लानेके लिए मूल बात पकड़ी।

" आपने कैसे जाना कि इसमें छेशमात्र भी दया नहीं है?" अब तापसके अन्तःकरणमे भी अग्निका संताप घथक उठा।

"आपके अज्ञानमय तपमें यह निर्दोष सांप अकारण ही जल रहा है, जापको इसकी सकर है!" यह कहकर पार्क्कुमारने धूनीमें खुल्मते हुवे एक काष्ठ्रखण्डको अपने मनुष्योंसे वाहर निकलवाया । इसे फाड़ने पर उसके भीतरसे, अग्निके तापसे व्याकुल और मोतका आखरी दम भरता हुआ एक वड़ा फणिशर सर्प वाहर निकल आया । पार्श्वकुमारने उसके कानोमें नमस्कारमन्त्रके कल्याणकारी शब्द सुनाये। वह सांप तुरन्त मरकर नमस्कार मन्त्रके प्रतापसे नागाधिपति धरणेन्द्र बन गया।

बृहद् भक्तसमूहके सामने तापसकी शेखी किरिकरी हो गई और वह कोघने धमधमता और वैरके कारण अवाही तवाही वकता हुवा वहांसे चळ दिया।

तापसके अज्ञानमय तप और निर्दोष संपक्षी अकाल मृत्युने पार्तकुमारके हृदयको निल्लेडित कर दिया। वे सोचने लगे: कौन जाने,
कितने ही एसे अज्ञानी तपस्त्री रोज इसी प्रकार असंस्य निरपराध
प्राणियोंके प्राण लेते होंगे? इतने प्राणियोंका वय करने पर भी इन
लोगोंको अपने आपको धार्मिक कहनेमें शरम नहीं आती! हिंसा और
धर्म ये दोनों एक साथ किस प्रकार रह सकते हैं? हिंसाने पाप और
पापसे दु:सभोग, यह साधारण नियम भी ये अज्ञानी नहीं जानते,
तो फिर इससे अधिककी इनसे क्या आजा की जा सकती है! अज्ञान
तप क्या केवल लिल्कोंको कूटने जैसी ही निष्मल किया नहीं है!
दावानल लगने पर, अन्य कोई अच्छा मार्ग न मिल्नेसे, जिस प्रकार
सहतनं अज्ञानी पश्च-प्राणी वचनेकी आधाने पुनः लगी दावानिमें कृद
पड़ते हैं. लसी प्रकार अज्ञानी तपन्दी भी संसारसायरमे पार उतरनेकी
स्वाराने, छायान्लेजको वर्म समग्नरर संसारदावानलमें ही फंम जाते

है। वश्तुतः सम्यग् श्रद्धा और सम्यग् ज्ञानके विना जीवके निस्तार पानेका अन्य कोई उपाय नहीं है।"

पर यह तापस था कौन है उसका नाम कमठ। अज्ञान तप तपते हुने, अन्तःकरणमें वैरभाव धारण किये हुने वह कमठ, पंकप्रमा नरकके दुःख भोगकर, विविध तिर्थवोंकी योनिमें भ्रमण करता हुवा यहां आया था। वही फिर मेघमाळी हुवा।

(3)

वायुके कणकणमें वसन्तकी मादकता भरी थी। वृक्ष, छता, पुष्प और तोरण सभी ऋतुराजका जयगान कर रहे थे। वसन्तोत्सवके मौन संगातसे दिशाएं मुखरित हो रही थीं। पार्श्वकुमार भी यह उत्सव भनानेके लिये उद्यान-विहार कर रहे थे।

इतनेमें उनकी दृष्टि महलकी भीत पर चित्रित एक चित्र पर पड़ी। यह चित्र श्रीनेमिनाथ भगवानका था। चित्रकारने इसमें अपना पूरा पूरा कौशल दिखलाया था।

" राजिमती जैसी अनन्य अनुरागवती स्रोका, विवाहके समय ही, त्याग करके चले जानेवाला पुरुष क्या यही है। यौवनके आरम्भमें नवयौवनाका त्याग करनेवाला यह पुरुष कितना इन्द्रियजित होगा। " पार्श्वकुमार उपरोक्त चित्र देखते हो विराग-मावनाकी पुनित श्रेणी पर आरुद्ध हो गये।

, चारों ओर व्याप्त विठास-प्रमोदको रागनीमें पार्त्वकुमारने विषादका स्वर सुना । उत्सवका सब आनन्द हवा हो गया । इनके गृहस्थावासका यह तीसवां वर्ष था । संसारके स्वरूपको आच्छादित करनेवाला परदा पार्त्वकुमारकी दृष्टिके आगेसे हट गया। जिस जीवको इन्द्रका अगाध वैभव भी पिरतृप्त न कर सका उसे संसारके क्षणिक छुलोपभीग किस प्रकार सन्तुष्ट कर सकते थे ! सारे समुद्रका पान करने पर भी जिसकी तृपा शान्त न हो सकी उसे इस संसारके ओसिन्दुयों जैसे छुलोसे क्या शान्ति मिछ सकती है इन्द्रियछुल और इन्द्रियळाळसाके कारण नटके समान अनेक विळक्षण अभिनय करते हुए संसारी जी-पुरुषोकी एक वड़ी चित्रशालाको पार्त्वकुमार न जाने कब तक देखते रहे ।

उन्होंने संसार-त्यागका दृढ निश्चय किया। माता-पिताकी अनुमति छेकर [वार्पिकदान देकर] वे सर्वस्य त्याग करके चल दिये। देवों और इन्होंने भी उस दिन महोत्सय मनाया। पार्श्वकुमारका संसारका त्याग संसारके महान् सौमान्यका अवसर था। उनके साथ २०० जितने राजाओंने वीक्षा ली।

पार्स्व मगवान विहार करते हुने एक दिन कुनेके निकटवर्ती एक वट्यक्षके नीचे कायोत्सर्गमें स्थिर हो गये। सूर्यास्त हो चुका था। पासनाके तापस व्याध्रममें भी शान्ति प्रवर्तमान थी।

इस समय मेधमाळीने पूर्व बैरकी याद करके सगवान पर, अनेक प्रकारके उपसगीकी वर्षा की।

मूराङ्यारा वर्षाका उपद्रव अन्तिम और सबसे अधिक कठोर था। नेषधारा क्या थी, मानों प्रछवकाल स्वयं भेषका रूप धारण करके पृथ्वी पर उतर साया हो, इतना लुफान मच गया, पानीकी एक एक चून्द शिकारीके गोफनसे निकले हुवे परयरके समान आधात करती थी।

सिंह, वाघ, भेड़िया और हाथी जैसे प्राणी भी ववरा उठे। जहां पानी ठहर भी न सकता था वहां भी वर्षाका जल कृत्रिम तालावके समान स्थिर हो गया।

वर्षाका यह पानी वढते वढते, कायोत्सर्गमें अन्नल खड़े हुवे भग-वानकी नासिका तक जा पहुंचा, तथापि भगवान पार्श्वनाथ तो अचल और अडग ही रहे।

इसी समय घरणेन्द्रका खासन कांपा । उसने तुरन्त आकर मगवान् पर अपने सात फणोंका छत्र घारण किया । अन्ततः पराजित मेघमाछीने भी भगवानसे क्षमा याचना की।

दीक्षा छेनेके पश्चात् ८४ दिन वीतने पर चैत्र कृष्णा चतुर्दशीको विशाखा नक्षत्रमें भगवानको केवलज्ञान हुवा।

(8)

केवलज्ञानके प्रभावसे पार्स्वप्रमु तीनों लोकके समस्त पदार्थोंको जानते हैं। उनके आसपास शान्ति, प्रसन्नता और छुल लहराते हैं। वृक्ष और लताएं भी फलों और पुत्पोंके भारसे छुके रहते है। वे जहां जाते है वहां देव समयसरणको रचना करते है। इस समवसरण समामें सब प्राणियोंके लिये स्थान होता है।

भगवानने देशदेशान्तरमें सद्धर्मका खूव खूव प्रचार किया। काशी, कोशल, पंचाल, महाराष्ट्र, मगध, अवन्ती, मालव, अंग, वंग आदि आर्यखण्डके समस्त देशोंमें सत्यधर्मका प्रकाश पहुंचा। संसारके दु:स्रोंसे दु खी, संतापसे संतप्त असंख्य जीव भगवानकी वाणी सुनकर जिनशासनसे प्रेम करने छो।

भगवानके परिवारमें १६ हजार साबु, २८ हजार साब्वी, एक

लाल चोसठ हजार श्रावक एवं तीन लाल सत्ताईस हजार श्राविकाएं हुई। ३५७ चौदपूर्वी, १४०० अवधिज्ञानी, ७५० केवली और एक हजार वैकिय लिवधारी हुवे।

कमठ जैसा भगवानका वैरी भी पार्श्वनाथ प्रमुकी शांति और उनका धैर्य देखकर उनके चरणोमें गिरा। भगवानका उपदेश सुनकर उसने भी अपने हृदयमें रहे हुए जहरको निकाल फैंका। आखिरको उसे सम्यग्दृष्टि प्राप्त हुई और वह मोक्ष-मार्गका अधिकारी हुवा। पार्श्व प्रमुक्ती करणाको वर्षा, मित्र और वैरीके मेद बिना, सर्व जीवों पर समान रूपसे होती थी।

कितनेक तापस अज्ञानमय तप कर रहे थे; केवल कायाक्टेश सह रहे थे। उन्होंने पार्श्व प्रभुके सत्यमार्गका स्वीकार किया।

निर्वाणके एकाघ महिना पूर्व भगवान् संमेतिशिखर पर पघारे । जैन समाजमें यह तीर्थ बहुत प्रसिद्ध है। यहां बहुतसे साघकों, मुनिवरोंका पवित्र आगमन हुवा है। जिस कालके विषयमें इतिहास भी मीन है, उस अति प्राचीन समयमें इस स्थान पर बहुसंख्यक वैराग्यवान पुरुषोंने आत्मकल्याणकी साधना की है।

इसी स्थान पर पार्स्वनाथ प्रमुने श्रावणशुका (अष्टमीको) ३३ सुनि-वरोंके साथ मुक्ति प्राप्त की। इनके देहका अन्तिम व्यप्निसंस्कार देव-चृन्देने अन्यन्त भक्तिपूर्वक किया।

आज तो पार्श्वनाथ भगवान शान्तिमय सिद्धशिल पर विराजमान है एवं वे अब कभी मर्त्यलोकमें वापस नहीं आएंगे। फिर भी उनका सत्यमार्ग आज सबके ल्यि खुला है। उनके नामसे स्मरणीय बना हुवा पार्श्वनाथ-पर्वत याज भी मोहभांत मनुष्योंकी आंलमें अपूर्व अंजन लगाता है।

यहां पार्श्वनाथके जीवनचरित्रकी बहुत हल्की रेखाएं चित्रित की गई हैं। जिन्होंने युद्धमेरी अथवा शंखनाद सुननेकी आशा की होगी उन्हें शायद इसे पढ़ने पर निराश होना पड़ा होगा। जिन्होंने इसे इस लिये पड़ा होगा कि, इसमें रक्तपातकी भयंकर घटनाओं और प्रेममद के रंगविरंगे चित्र देखनेको मिलेंगे, उन्हें भी शायद यह रुचिकर न हुवा हो, परन्तु भारतवर्षके जिन अनेक आर्य महापुरुषोंने कठिन साधना की है और जिन्होंने इस साधनाके प्रतापसे, कभी न बुझनेवाली प्रकाश-की मशाले जलाई हैं, उन महापुरुषोंमेंसे श्रीपार्श्वनाथ भगवान भी एक वन्दनीय पुरुष हैं, इसमें तनिक भी सन्देह नहीं।

कोई प्रश्न कर सकता है—"पर क्या ये पार्श्वनाथ ऐतिहासिक पुरुष हैं !"

पार्श्वनाथ ऐतिहासिक पुरुष हैं, इसी लिए तो जैन मतको बौद्ध-धर्मकी शाखा कहनेवालोंको चुप होना पड़ा है। चौवीसवें तीर्थकर भगवान् महावीर कुछ जैनधर्मके प्रवर्तक नहीं हैं। इनके पहिले भी जैनधर्म वर्तमान था, यह वात श्रीपार्श्वनाथके ऐतिहासिक वृत्तान्तने सिद्ध कर दी है। महावीर मगवानसे पहिले भी पार्श्वनाथने जैनधर्मका प्रचार किया था। पार्श्वनाथ भगवान महावीरस्वामी जितने ही ऐति-हासिक पुरुष है।

पार्श्वनाथ प्रमुक्ते चरित्रमें कितनी ही अलैकिक घटनाओंका होना संभव है। परन्तु इतने ही से इनकी ऐतिहासिकता का इन्कार नहीं हो सकता। रामायण, महाभारत और पुराणोंके राजवंशोंकी वातको जाने दीजिए; विक्रमादित्य, राजा भोज और दूसरे रजपूत राजाओंके चरित्रमें भी न जाने कितनी विचित्र बार्ते था घुसी हैं; तथापि इनकी ऐतिहासिकताके विषयमें कोई शंका नहीं करता।

यदि कोई यह सिद्धान्त वना बैठे कि जहां अलौकिकता है, वहां ऐतिहासिकता रह ही नहीं सकती, तो फिर तो अशोक और गौतम बुद्ध भी काल्पनिक पुरुष ही माने जायेंगे। ईसाइयोक ईसुक्षीस्त और इसलाम धर्मके प्रवर्तक मुहम्मद पैगम्बरके चरित्रमें क्या अलौकिक घटनाएं नहीं है सिक्ल संप्रदायके गुरु नानक, कवीर और गुरु गोक्टिक जीवनमें भी अलौकिक घटनाएं आई हैं। अभी कल ही की बात है, श्रीरामकृष्ण परमहंस और केशवचन्द्र सेनका जीवनचरित्र भी ऐसी घटनाओं अल्पुष्ट नहीं रहा। सारांश यह कि, पार्श्वनाथ भगवानक जीवनचरित्रमें अलौकिक घटनाए है इसी कारण पार्श्वनाथ नामका कोई पुरुष हुवा ही नहीं, यह बात न माननी, न कहनी चाहिए।

जैन आगम साहित्यमें गणधर गौतम और केशीका एक सन्याद मिलता है। इस सम्वादमें यदि तिनक भी ऐतिहासिकता हो तो इस बातमें जरा भी शक न होना चाहिचे कि महाबीर स्वामीके पूर्व जैन संप्रदाय था और मगवान पार्श्वनाथ उसके परिचालक थे। आचार्य किशी पार्श्वनाथ मगवानके शिष्य थे। वे पार्श्व भगवानके अनुयायियों-के एक नेता भी थे। गौतमस्वामी और इनमें जो सम्याद हुवा उसमें क्या महावीरस्वामीने ही सर्वप्रथम सत्यधर्मका प्रचार किया है! महावीरस्वामी प्रदर्शित मार्ग पर चलनेसे जीवोकी मुक्ति हो सकती है या नहीं ? — इत्यादि प्रश्नोंकी छानवीन की गई है, यह वात स्पष्ट प्रतीत होती है। केशी मुनिके सब प्रश्नोंका गौतमस्वामीने सन्तोषकारक समा-धान किया था।

साचार्य केशीने पूछा: "पार्श्वनाथने तो चार महावत वतलाए है, फिर वर्धमान पांच क्यों वतलाते है!"

गौतमस्वामी उत्तर देते हैं: "पार्श्वनाथको अपने समयको स्थितिके अनुसार चार महाव्रत ही उचित व्रतीत हुवे होगे। महावीरने अपने काळके औचित्यके अनुसार इन्हीं चार व्रतोंको पांच व्रतोंमें विमक्त करना उचित समझा। वस्तुतः सिद्धान्तकी दृष्टिसे तो दोनों तीर्थकरोंके निरू-पणमें कुछ भी मेद नहीं है।

अचेलक और सचेलक विषयकी चर्चा करते हुवे गौतमस्वामी एक और समाधान भी करते हैं:—

वस्नके त्याग अथवा स्वीकारके बारेमें भी कुछ मतमेद नहीं है। छोगोंके विश्वासके लिये ही भिन्न भिन्न प्रकारके उपकरणोर्का कल्पना की गई है। संयम निमानेके लिये और अपने ज्ञानके लिये भी छोगोंमें वेषका प्रयोजन है। नहीं तो, निश्चय नयके अनुसार तो ज्ञान, दर्शन और चारित्र ही मोक्के सत्य साधन है। इस प्रकार पार्श्वनाय भगवान और वर्धमानस्वामीकी एकसी प्रतिज्ञा है। वेष तो केवल व्यवहारनय-की अपेक्षासे है।

पार्श्वनाथ भगवानके संप्रदायके नायक श्रोकेगीकुमारको इससे विस्वास हो जाता है कि पार्श्वनाथ भगवान और वर्धमानत्वामीके उपदेशमें किसी प्रकारका मौलिक मतमेद नहीं है। इसके पञ्चात् टोनी संप्रदाय एक दूसरे में मिल गए।

इस विवेचनसे इतना सिद्ध होता है---

- (१) मगवान् महावीरके पूर्व मी जैन सप्रदाय था।
- (२) यह संप्रदाय पार्श्वनायको तीर्थकर मानता और उनके उपदेशमें पूर्णतः श्रद्धा रखता था।
- (३) महावीरस्वामीने पार्श्वनाथके गासनका संस्कार और संशोधन करके उसका खूब प्रचार किया था; उन्हें कुछ नवीन बात कहनी न थी। केशी गौतम सम्वाद पार्श्वनाथकी ऐतिहासिकताको सिद्ध करता है।

जैन मन्तन्यके अनुसार मगवान् महावीरत्वामीके निर्वाणसे २५० वर्ष पूर्व भगवान् पार्श्वनाथका निर्वाण हुवा है। भगवान् पार्श्वनाथका आग्रु १०० वर्षकी थी। ईसवी सनके ५९९ वर्ष पूर्व महावीर-स्वामीका जन्म और ५२७ वर्ष पूर्व निर्वाण हुवा था। ५२७ में २५० मिळानेसे ८७७ होते हैं; अतएब ईसवी सनके ८७७ वर्ष पूर्व पार्श्वनाथ मगवानके जन्मसे यह भारतम्मि धन्य हुई थी।

मगवान् पार्श्वनाथ ३० वर्ष गृहस्थावस्थामें और ७० वर्ष बता-वस्थामें रहे अर्थात् उन्होंने कुछ १०० वर्षकी आयु भोगी।

> क्षमठे घरणेन्द्रे च स्वोचितं कर्म कुर्वति । प्रमुस्तुल्यमनोवृत्तिः पार्वनाथः श्रियेऽस्तु वः॥

कमठने प्रमुपर उपसर्ग किये, घरणेन्द्रने उनकी मक्ति की, तथापि पार्श्वनाधने तो दोनो पर समान दृष्टि ही रक्ली। ऐसी समान दृष्टिवाळे प्रमु आपकी सम्पत्तिके लिये हों।

# महामेघवाहन महाराजा खारवेल

प्राचीन समयमें, भारतवर्षके प्रख्यात आर्य राज्योंमें किलंगका नाम विशेष महत्त्व रखता है। किलंगका ऐश्वर्य और उसकी घर्मनिष्ठाके वर्णनसे इतिहासके पृष्ठ सुज्ञोभित है। वह सम्यता कितनी पुरानी है यह तो अभी तक निश्चय नहीं हो सका। अति प्राचीन पुस्तकोंमें भी किलंगका नामोल्ठेख है। एलेकज़ेंडरकी सवारीके वर्णनमें किलंगका नाम है; मेगस्थनीज़ने भी अपनी प्रवासपुस्तकमें किलंगको स्थान दिया है। महाराजा अशोकके एक शिला-लेखमें किलंगके सत्यानाशको एक अत्यन्त रोमांचकारी घटनाका वर्णन है। यह शिलालेख सावाजिंगिर पर्वतमें मिला है। उसका मूल पाठ और अर्थ नीचे दिया जाता है:—

"व(स्टब) अ अभिसित ( दे)वान प्रियस पिअद्दर्श (स) राज्ञो क (लिंग विजित) (दिषध) मत्रे (प्रणशत सहस्रे) येततो अपवृढे सतसहस्र (म) त्रे तत्र हते बहु (तवतके) मूटे (1) ततो (प) छ अधून छवेसु (कलिंगेसु) तित्रे घ्रम (पल्लनम्) ध्रम (क) मत ध्रमनुशस्ति च देवानं प्रि (अ)स। सो अस्ति अनुसोचन (म्) देवानं प्रियस विजिनितु (क)लिंग(न) (1) अविजितं हि (विजि) नमनि (ये) तत्र वधो व (म) रणम् व अपव(हो) व जनस (1) तं वधं वेदनिय मतं गुरुमतम् च देवानं प्रियस (।) इमं पि चू ततो गुलमत (त)रं (देव)िनं प्रियस (।) तत्र हि वसंनि ब्रह्मण व श्रमण च अञ्चेव नुसङ्ग प्र (ह) थ व येसु विहित एरा अप्र भू ( टि ) सुनुस मतिपतुसु सुसूस गुरुणं सुस्रस(मित) संस्तुत अहयन्वतिकेसु (द) सम(ट)कनम् सम्मपटिपति दिःढ (भतित) (।) तेपं तत्र मोति अपप्रथो य वधो व अभिरतन व निक्रमणं (।) येघ व पि सविहितनं (ने) हो अविप्रहिणो ए (ते) य मित संस्तुत सहयञ्चतिक वसन वपुणति (।) तत्र तंपि तेष वो अपग्रथो भोति (।) पटिभगम् च एतम् सवम् मनुसनम् गुरुमतम् च देवानम् प्रिअस (निस्त) च एकतरस्पि पि प्रसंसपि न नम प्रसदो (1) सो यमत्रो (जनो) तद कलिंगे हती च मूटो च अपन्न (चो) च त (तो) शतभगे सहस्रभगं व अज गुरुमतम् वो देवानं प्रिअस (।) या पि च अपक्येय ति छमितविधमते वो देवानं प्रिमस यं शको छमनये (।) य पि च मटवि देवानं प्रिमस (वि) जिते भोति त पि अनुनेति अनुनिक्षपेति (।) अनुतपे पि च प्रमंदे देवानं प्रिसस (।) ब्रचित तेष कि ति अवत्रपेसु न च हंचेयसु (।) इछति देवानं प्रियो सत्र भूतन अछति संयमम् समचरियं रभसिये (।) एसे च मु (ख) मूते विजये देवानं प्रियस यो ध्रमविजयो सो ये पुन छघो देवानं प्रियस इह च स ( हे ) सु च अंतेषु अधसुपि योजनश (ते) यु यत्र अंतियोको नम योनरानि परंच तेन अंतियोकेन चतुरे रजनि तुरमये नम अंतिकिनि नम मक अलिकसुदरो नम निच चोड पड अब तंवपंनिय एवमेव हिंदरज (।) विशवित्र योन कंबोयेस नमके ्न(भि)तिण मोज पितिनिकेसु अंघ पृष्टि (दे) सु सवत्र देवानं प्रिअस

ध्रमनुशिस्त अनुवरंति (।) यत्रिप देवानं प्रियस दूत न वर्चित ते पि
श्रु (तु) देवानं प्रिअस ध्रमञुढं विवेनं ध्रमनुशिस्त ध्रमं (अनु)
विधियंति अनुविधियशंति च (।) यो (च) छवे एतकेन मोति सवत्र
विजयो स (वत्र पून) विजयो प्रितिरसो सो (।) छध (मोति)
प्रिति ध्रमविजयस्पि (।) छहुक तु यो स प्रिति (।) परित्रक मेव
महफल मेंचित देवानं प्रियो। एतये च अठहे अयो ध्रमदिपि (दि)
पिस्त कि ति। पुत्र प्रपोत्र मे असु नवं विजयं म विजेतवि (य) स्
मंचिषु क यो भिजये (छम्) तिच छडुदम् (ड) तं च रोचेतु तं ए
(व) विजमंच (।) यो ध्रमविजये सो हिदलोकिको परलोकिक सत्र च
नियति मोतु य (स्र) मरिति (।) स हि हिद्गोकिक परलोकिक (।)"

इस छेखका मर्भ इस प्रकार है-

"अभिषेक्ते अष्टम वर्षमें देवप्रिय राजा प्रियदर्शिन किंडिंग पर विजय प्राप्त की । इस युद्धमें एक छाल ( शतसहम्न ) मनुष्य मारे गये, और इससे भी अधिक बन्दी बने । किंडिंग-विजयके परचात् देवप्रियका मन धर्मकी और आकर्षित हुवा । देवप्रियके मनमें आयन्त परचाताप होनेसे और-किंडिंग विजयके कारण अत्यन्त अनुताप उत्पन्न होनेसे इनका धर्मप्रेम आयन्त वह गया है । अविजित देशों पर अधिकार प्राप्त करनेमें जो वध करना पड़ता है, मनुष्योंको मारना पड़ता है और उन्हें वन्दी बनाना पड़ता है उससे मेरे अन्तःकरणको बहुत चोट पहुंची है । विशेष खेदका विषय तो यह है कि ब्राह्मण, अमण, यति और धार्मिक गृहस्थ सर्वत्र रहते है, इनमेसे कितने ही गुरुजन, माता-पिता आदिको सेवा करते होंगे, बन्ध-बान्यव और जातिवालोंकी सेवामें तत्पर रहते होंगे और अपने नौकरों तथा दासदासियोंके प्रति प्रेम रखते होंगे; माञ्चम नहीं कलिंग-युद्धमें ऐसे कितने ही मनुप्य मर गए होंगे; न जाने कितने अपने प्रिय जनोंसे विलग हो गए होंगे। जो जीते बचे हैं उनके वन्युओंने, जाति भाइयोंने और कुटुम्बियोंने न जाने कितने अत्याचार सहन किये होंगे ? इससे इन सबको अत्यन्त द.ख हुने निना नहीं रह सकता । देवप्रिय राजा प्रियदर्शीको अपने इन सब अत्या-चारोसे बहुत दुःख होता है, गमीर मर्मञ्यथाका अनुभव होता है। भूतल पर ऐसा एक भी देश नहीं है जहां ब्राह्मण, श्रमण और अन्य धर्मपरायण छोग न वसते हों । ऐसा भी कोई देश न होगा जहां मनुप्य किसी न किसी एक धर्मका अनुसरण न करते होंगे। कर्ल्यिके इस युद्धमे जो इतने अधिक मनुष्य मारे गए है, घायल हुवे है, वाधे गये है और क़ुरताके भोग हुए है उनके लिये देवप्रिय राजाको आज हजार गुनी अधिक पीड़ा होती है, उसका चित्त शोकमग्न हो जाता है । आज अब देवप्रिय समस्त प्राणियोकी रक्षा और मंगलकी भावना रखता है। वह चाहता है कि, सब प्राणियोंने दया, शांति और निर्भयता रहनी चाहिये। देवप्रिय राजा इसे धर्मकी जय मानता है। देवप्रिय अब अपने राज्यमें और सैकड़ों योजन दूरवाछे सीमा पर स्थित प्रदेशोंमें इस प्रकारकी घर्मविजयको प्रवर्तित करनेमें आनन्दित होता है । यवनराज एत्टियोकासके राज्यमे तथा उसके राज्यकी सीमाके **आ**गेवाले टोलेमी, ऐन्टिगोनस, मेगास और एलेक्जेण्डर, इन चार नृपतियोंके राज्योंमें, दक्षिणमें चोछराज्य और पांडचराज्यमें एवं ताझ-पर्णी तक समस्त स्थानोंमें विशननि, यवन, काम्बोज, नामाक, नमपंथी,

भोज, पिटिनिक, आंध्र, पुलिन्द आदि सव जातियों ताज्यों भें अब देवप्रियंके धर्मानुशासनका पालन होता है। जिन जिन देशों में देवप्रियंके
दूत गये है उन उन देशों की प्रजान देविष्रियंका धर्म सुना है और उसका
पालन भी किया है। इस प्रकार सर्पत्र धर्मकी विजय हुई है। इससे
देविष्रियंको वहुत आनन्द हुवा है। परन्तु वह इस आनन्दको तुन्छ
समझता है। वह पारलैकिक कल्याणको अधिक श्रेयंकर मानता है।
इसी लिये यह अनुशासनलिप तैयार की गई है। मेरे पुत्रों और
पौत्रोंको अब नवीन राज्यो पर विजय प्राप्त करनेकी उत्सुकता छोड़ देनी
चाहिये। धर्मविजय सिवाय अन्य किसी प्रकारकी विजयकी इन्हे इति
न होनी चाहिये। अस्तश्लोंकी सहायतासे वास्तविक विजय प्राप्त
नहीं हो सकती। धर्मविजय ही इस लोक और परलोकमें मंगलकारी
है। उन्हे धर्मविजयमे ही श्रद्धा होनी चाहिये, यही उमय लोकमें
हितकारी है।"

ऐतिहासिक दृष्टिसे यह शिलालेख बहुत मूल्यवान है। इसमें भारतवर्ष और उसके आसपासके देशोंका तत्कालीन वर्णन मिलता है। श्रीस राजाके जो नाम इसमें है वे सब सुप्रसिद्ध ऐतिहासिक है अशोकके काल-निर्णयमें यह उपयोगी हो सकता है। मौर्य साम्राज्यका कितना विस्तार था, कितने खंडिया राजा थे और कितने मित्रराज्य थे, इस बातका भी इसमें उल्लेख है।

इस शिलालेखसे यह माख्म होता है कि, महाराजा अशोक द्वारा विजित होनेसे पूर्व कर्लिंगदेश, एक स्वतन्त्र, समृद्ध और वस्तीसे अच्छी भावादीवाला देश था। ब्राह्मण, श्रमण (साधु) और अन्य धर्मपरायग महात्मा वहां रहते थे। यह नया मौर्य सम्राट अपने शौर्यके अभि-भानमें पूर होकर किला-विजयके लिये निकला। पर किलाने दोनता न प्रकट को, वह भी मुकावलेमें आ उटा। इतिहास तो इस युद्धकी कथाको मूल गया। इसका पूर्ण विवरण नहीं मिलता, तथापि अशोकका शिलालेख यह सिद्ध करता है कि यह युद्ध एक त्रासदायक और रोमांचकारी घटनाके रूपमें परिणत हो गया था। स्ववेशके स्वातन्त्र्यकी रक्षाके लिये, धर्म, धन और मानकी रक्षाके लिये लाखों किलावासिओंने ध्यानी देह विल्डान की थी। लाखों किलावासी मौर्यसम्राटके बन्दी बने थे। कितने ही लोगोंको अपने प्यारे बतनसे विल्या होना पडा था। अनेकोंको असद्य यन्त्रणाकी चक्रीमें पिसा जाना पड़ा था। इस युद्धमें अगोकने विजय प्राप्त की थी। किलाको मगध-सम्राटके चरणों पर नतमस्तक होना पडा था।

परन्तु मनुष्यत्वकी दृष्टिसे देखे तो किल्प्राने ही अशोक पर विजय प्राप्त की थी। किल्प्रायुद्धके भयंकर मानवसंहार और पाश्चिक अत्या-मारने अशोकके हृद्धयको दिद्दीण कर दिया। इसके वाद अशोकने कोई युद्ध नहीं किया। किल्प्रा-युद्ध उसके जीवनमें अन्तिम युद्ध बन गया। इसके पश्चात् उसने धर्मका आश्रय लिया। देखते ही देखते उसने अपनी धर्मिनिष्ठाके लिये ख्याति प्राप्त कर ली। पर्वतों परके उसके जिल्लेख और अनुशासन इस वातकी साक्षी दे रहे हैं।

प्रवल पराक्रमी चक्रवर्ती जैसे अञोक राजाने घर्मके लिये जिस त्यागभावनाका स्वीकार किया है वह मार्यावर्तके प्राचीन राजाकी एक विशिष्टताकी घोतक है । रषुपति, युधिष्ठिर और जनक आदि राजीर्ष जैसे पौराणिक राजाओंकी वात जाने दो, ऐतिहासिक कालमें भी पराक्रमी और धर्मपरायण राजाओंकी कमी नहीं रही। कौन नहीं जानता कि, विक्रमादित्य राजराजेश्वर होनेके साथ ही धार्मिकोमें भी अग्रगण्य था। सम्राट चन्द्रगुप्तने अपने अन्तिम जीवनमें जैनधर्मकी दीक्षा ली थी, ऐसा वर्णन भी मिलता है। महाराजा कनिष्क और शिलादित्य जैसे चौद्ध राजा पराक्रमी थे और साथ ही धर्मपरायण भी थे, यह वात इति- हासवेता एक स्वरसे स्वीकार करते है। अशोकके संवन्धमें भी यही बात है। एक ओर किलगढ़ी विजय, अर्थात् असाधारण गौर्य, वीर्य था और दूसरी ओर ज्वलन्त धर्मनिष्ठा—धर्मके सतत प्रचारके लिये अविराम उद्योग था।

किंगिदेश मगधकी बेडियोंसे कन तक जंकड़ा रहा यह निश्चित रूपसे नहीं कहा जा सकता । यह भी ठीक ठीक नहीं कह सकते कि यह बेडी कन और किसने तोड फैकी । इसमें तो संदेह नहीं कि, अशोककी मृत्युके पश्चात् तुरन्त ही किंग साम्राज्यसे बाहर — मुक्त — हो गया था । मगधमें मौर्यशासन अन्तिम स्वास छे रहा था, मृत्युशैया पर पड़ा था, उस समय किंगिके एक प्रतापी राजपुरुषका जन्म हो चुका था । इस राजपुरुषका नाम था खारवेछ ।

· स्वारवेल पराजममें अशोकसे किसी प्रकार भी कम न था। धर्म-निष्ठामें वह अशोकका प्रतिद्वन्दी था। महाराजा खाखेल महामेष-वाहनके नामसे भी प्रसिद्ध था। वह जैनधर्मावलम्बी था।

उड़ीसाके उदयगिरिकी हाथी गुफामेंसे महाराजा खारवेलका एक गिलान्टेख मिला है। वह ठीक ठीक नहीं पदां, जाता, उसका अर्थ करनेमें भी बहुतसी कठिनाइयोंका सामना करता पड़ता है। उसके विषयमें पण्डितोंमें बहुत मतमेद है। यहां मै उसमेंसे कुछ पाठ उद्धृत करता हूं। संभव है इसमें भी कुछ मूलें हो। एक एक पंक्ति उद्धृत करके उसका अर्थ दिया जायगा।

(१)

"नमो धरहतान [1] नमा सवसिधान [1] ऐरेन महाराजेन माहा-मेधबाहनेन चेतिराजवसनधनेन पसथस्रमञ्ज्वनेन चतुरन्तळ्ळितगुनोपहितेन क्रांतियातिना सिरि खारवेळेन।"

" अहँतको नमस्कार । सकछ सिद्धोंको नमस्कार । (यह)
महाराजा ऐरकर्तृक (खोदित) । वह मेगस्प महारथ पर आरूढ है । वह
मन और इच्छासे उञ्ज्वलतम धनका अधिकारी है। उसका शरीर अत्यन्त
सुन्दर है। उसकी सेना अत्यन्त निर्भय है। किर्णा द्वीपके ८२ पर्वती
पर उसने गुफाएं खुदवाई है।"

प्रिन्सेपका कथन है कि, इस ठेखको खुदवानेवाले राजाके वास्त-विक नामका इसमें उल्लेख नहीं है। उसने अपनेको 'ऐर' और 'महा मेघवाहन' नामसे खुचित किया है। 'ऐर' शब्दका अर्थ इरा अर्थात् पौराणिक ईलाकी सन्तान होता है। महामेघवाहन शब्द मी फाल्पनिक अर्थका बोतक है। प्रिन्सेपके पश्चातके पण्डितोंने प्रिंसेपके अर्थोंमें कुछ मूळें निकाली है। उनके मतानुसार उपरोक्त पंक्तिका अर्थ इस प्रकार होता है—

" अर्हेतको नमस्कार, सकल साधुआँको नमस्कार। आर्थ महारोजा खारवेल श्री ( कर्तृक खोदित ); इनका दूसरा नाम महामेधवाहन है। । ये कर्लिगाधिपति हैं। ये चेतवंशधर है। वह क्षेमराज अर्थात् शान्ति- प्रिय नरपति है । वह बृद्धों और भिक्षुओंका राजा है।"

(२)

"पन्दरसवसानि सिरिकडारसरीरवता कीडिता कुमारकिडिका [1] ततो वेखरूपगणनाववद्दारविधिविसारदेन सविविज्ञाबदातेन नववसानि योवरजं पसासित [1] संपुणचतुविसतिवसो तदानि बधमान सेसयो वैनामिविजयो तिसे ।"

"उसका शरीर अत्यन्त सुन्दर था। १५ वर्षकी आयु होने तक उसने वालकीडा की। तदनन्तर नौ वर्ष तक शिक्षा प्राप्त की। गणित, पोतिवद्या, वाणिज्य और व्यवहार (न्याय) आदि सीखकर सब विद्या-मोंमें विद्यारद हो गया। इस समय दृद्ध राजाकी अवस्था ८५ वर्षकी थी।" यह अर्थ प्रिन्सेपका है। आजकल, पाण्डत इसका अर्थ इस प्रकार करते है—१५ वें वर्षमें उसने युवराजपद प्राप्त किया और नौ वर्ष तक वह युवराज रहा।

(३)

"क्रिनिराजवसपुरिसयुगे महाराजाभिसेचन पएनाति (।) क्रभिसितमतो च पधमे वसे वातविहतगोपुरमाकारिनवेसन पटिसखारचति। क्रिनियनगरि [ [ ] खबीरहसिताळतडागपाडियो च वधापयति सबुयानपटिसरुमनं च। "

"इस प्रकार २४ वर्षकी आयुमें जब ज्ञानवान एवं घर्मजाता. होकर योवनमें पदार्पण किया तव उसने कर्डिगराजवंशीयोक्ते साथ पुरीके युद्धमें तीसरी वार विजय प्राप्त, की । इस विजयसे इसकी महाराज पदवी पवित्र हुई । राज्याभिषेकके पश्चात् उसने विप्रघर्म अर्थात् वेद-आसित बाह्यणधर्म पर आसक्त होकर, आंधियोसे जीर्ण हुवे नगर, किलों और घरोंका पुनरुद्धार कराया । क्रिलंग शहरमें दिख्यों (अथवा साधुओं )के लिये तालाब, घाट बनवाये और अन्य आव- श्यक वस्तुओंके लिये चिरस्थायी प्रवन्ध किया।"

प्रिन्सेप इस प्रकार अर्थ करके अनुमान लगाते है कि खारवेल किस धर्भमें श्रद्धा रखता था यह बात अनिश्चित है। "विप्रधर्भ पर आसक्त " था इससे प्रकट है कि वह जैन नहीं था। परन्तु आजकलें अन्य पण्डित इसका अर्थ इस प्रकार करते हैं:—

"वह २४ वर्षकी आयुमें किंग राजवंशके तीसरे पर्यायमें मही-राज पदामिषिक हुवा। राजवके पहिले वर्षमें उसने आंधियोंसे जींग हुवे नगर, किलों और घरोका जींगोंद्वार कराया। किंग नगरमें उसने शीतल तालाव तथा उद्यानादिका पुनर्निर्माण कराया।"

(8)

"करयति [ । । ) पनितसाहि सतसहसेहि पर्रातयो च रजयि । द्वातिये च वसे अचितयिता सानकणि पछिमदिस हयगजनररधनहुरू दढ पठापयति । कम्हर्नेनां गतय च सेनाय वितासित मुसिकनगर ततिये पुन वसे । "

"८३ शतसहस्र पण व्यय करके उसने प्रकृतिवर्गका रंजन किया। हाथी, बोडों, मनुष्यों और रथोके छिये पश्चिम भागमें सूत्र-धारने जो एक दूसरा घर बनाया था उसमें अन्य घरोंकी दृद्धि की, जो कंसवनमेंसे देखनेके छिये आते थे उनके छिये; शकनगरके अधि-वासियोंके बातायन" प्रिन्सेपका यह अर्थ बहुत छित्र भिन्न है। यह समझमें नहीं आता। आज विद्वान उपरोक्त पंक्तिका अर्थ इस प्रकार करते है—

"राजलके दूमरे वर्षमें उसने जातकर्णिको अग्राह्य करके, पश्चिमकी ओर एक वड़ी सेना मेजी और कौशांवोकी मददसे एक नगर पर अधिकार प्राप्त किया ।" (4)

" गयववेदयुषो दंपनतगीतवादितसन्दसनाहि उसवसमाजकारापनाहि च कीडापयति नगरि । तथा चलुषे वसे विजाधराधिवास अहतपुर कार्लिगपुवराज-निवेसित ..वितषमञ्जल सविलमांडेते च ..निस्वतक्रत-"

"वह पुण्यपरायण और गंधर्वविद्यामे मी सुनिपुण था। दंपन और तमत वजाता। सुन्दरी और हर्षदायिनी नागरीओं के साथ आनन्दमें समय विताता। और होकव्यवस्थाके लिए उसने पूर्व कर्लिंगमेंसे विद्यान चहितोंको एक महासभामें आमन्त्रित किया था। इन सब आहितोंको प्राचीन राजन्योंने बहुत दीर्घ काल्से वहां प्रतिष्ठित किया था।" यह प्रिन्सेपका किया हुवा अर्थ है।

इस अर्थमें वादको कुछ सुधार किया गया है-

"वह गंधविविद्यामें बहुत निपुण था। राजत्वके तीसरे वर्षमें उसने अपने दृत्य गीत नाटच आदिसे नगरवासियोंको खूब आनन्दित किया था। किलाके पूर्ववर्ती राजा जिस धर्मस्थान (साधुनिवास)का पहिले बहुत मान करते थे, उसका उसने भी, राजत्वके चौथे वर्षमें बहुत सन्मान किया।"

# (8)

" भिगारे हितरतनसापतेये सवरिक्रमोजके पादे वदापयति। पंचमे च दानी वसे नन्दराजितवससतओषाटित तनसुल्यियवाटा पनार्डि नगर पवेस[य]ति। स्रो .....भिसितो च राजसुय [य] सदशयंतो सवकरवण."

" फिर उसने दानपरवश होकर....नंदराजाके नष्ट एक सो घर.... भौर स्वयं वजपनादि नगरका सब कुछ छे लिया। इस सब इटसे मिछे हुवे मालको उसने पूर्वोक्त सत्क्रमीमें न्यय किया।" प्रिन्सेपका यह अर्थ क्लिकुछ समझर्में नहीं माता। परन्तु इसके बादके पण्डितोंने इसका अर्थ इस प्रकार किया है—

"राष्ट्रिको और मोजगणने उसकी माधीनताका स्वीकार किया । नन्दराजाके वाद १०३ वरस तक वन्द पड़ी रही पानीको नहरको उसने अपने राजत्वके पंचम वर्षमें सुधरवाकर, तनसुज्यके मार्गसे नगरके वीचमें जारी की।"

#### (0)

" अनुगह अनेकानि सतसहसानि विसजति पीरं जानपदं | सतमं च यस पसासतो विजरघरव[ ४]ति द्यसितघरिनीस [मतुकपद] पुना[ ति ? इनार].....। अठमे च वसे महता सेना ....गोरघगिरिं"

प्रिन्सेप इसके विषयमें सिर्फ इतना ही कहते है कि " उसने छाखों अनुप्रह किये।" आधुनिक पण्डित इसका इस प्रकार अर्थ करते है—

" राजलके छठे वर्षमें उसने शहर और देशके निवासियों पर छाखों अनुप्रह किये।... आठवें वर्षमें उसने मगघ पर चढाई की और गोरस्तिगिरि तक पहुंचा।"

### (3)

" घातापिरता राजगह उपपीडापयति । एतिनं च कं सापदानसनादैनः सिततिनवाहनो विप्रमुचित् सञ्चर अपयातो यवनराज डिभित...(सो ?) यद्यति (वि).. पठव..."

" जिस राजाको उसने नष्टश्रप्ट किया उसे गुफार्मे वन्द कर दिया। हत्यारोंको भी उसने सत्कर्मरत किया।.... मधुर वचन और विनयादिका उपयोग करता था।"

यह अर्थ मी त्रुटित है। प्रिन्सेप इससे अधिक कुछ भी निश्चय

न कर सके । परन्तु काजकल पण्डित इसका कुछ और ही अर्थ कहते हैं: "राजगृहका राजा मधुराकी ओर माग गया।"

(9)

"कपरुखे ह्यगञ्जरघतहत्रते सन्वराग्यसपरिवसने संभगिणद्रिया। सवगहनं च करियां चन्द्रणान जाति परिहार ददाति। अरहतो .च न...गिय "
"किप, गाय, अस्न, हाथी, मैस और घरकी अन्य उपयोगी वस्तुएं
....दुर्प्टोंको निकाल बाहर करना .. ब्राह्मण सेवकोंको दान किया।"
यह प्रिन्सेपका संधे है।

भव इसका अर्थ इस प्रकार किया जाता है:---

" राजत्वके नवम वर्षमें उसने श्राह्मणोक्तो खूब दान दिया।" (१०)

"...फ िमान [ति] रा [ख] सनिवास महाविजय पासाद कारयति अठतिसाय सतसहसेहि। दसमे च वसे दङसधीसाममयो भरपवसपठानं महिसयन ..ति कारापर्याते...(निरितय) जयातानं च मनिरतना [नि] उपल्यमते।"

"राजाने पंचदश विजयका महछ बनवाया था। प्राचीन राजाओंके देशमें उसे कुछ गौरव न दिखलाई दिया ...उसने ईर्षा और मूर्खता फैली हुई देखी।...१३०० में....विचार करके ..."

खण्डित अक्षरोंका अर्थ बैठानेका यल करते हुवे भी प्रिन्सेपने इसका अधूरा ही अर्थ किया है।...यह अर्थ होता है---

" उसने महाविजय महस्र बनवाया । युवर्णका कल्पवृक्ष दानमें दिया । इस वृक्षके सब पत्ते सोनेके थे । बाह्यणोंको हाथी, घोड़े, सारथी सिहत रथ अर्पग किये । और भी बहुतसे दान किये । बाह्यणोंने खुशीसे स्वीकार किया । "

## (११)

"... . मह च धवराजनिवेसित पीशुढगदमनगळेन कासयित [ि] अनस दभावन च तेरसवससितक [ि] तु मिदित तमरदेहसघात। वारसमे च...वसे...इस...के. ज. सवसेहि वितासयित उतरापशराजानो . "

प्रिन्सेप इसका कुछ भी अर्थ न कर सका। अन्य विद्यान इस प्रकार अर्थ करते हैं ---

"राजत्वके दसर्वे वर्षमें सेना मेजकर विजय प्राप्त की। ११ वें वर्षमें छोगोंको सानन्दित करनेके लिये उसने सपने एक प्वजकी काष्ठ-मयी मूर्ति बनवाकर एक जल्लस निकाला।"

कुछ लोग इस केखसे यह अर्थ निकालते है कि, ११ वे वर्षमें उसने, पिशुद नामक एक अत्यन्त प्राचीन नृपति द्वारा स्थापित क्षेत्र हल्से जुतनाया। उससे पहिले ११३ वर्षसे जिनपदच्यान बन्द रहा था।

### (१२)

".. मगधान च विपुल मय जनेता ह्यी सुगगीय [ ° ] पाययि । मगध च राजान वहस्रतिमित पाँदे वदापयित | नदराजनीत च कार्लिंग जिन सनिवेस..... गहरतनान पिंडहारोहि आस्मागधवस्य च नेयाति । "

प्रिन्सेप कुछ ठीक अर्थ नहीं कर सका । आजके पण्डितोंका किया हुवा अर्थ इस प्रकार है—

" १२वें वर्षमें उसने उत्तरापथके राजाओं पर आजमण किया। मगघवासियोंके इदयमें आतंक जमानेके लिये उसने गंगा नदीमें अपने हाथी नहलाए। मगघराज उसके चरणोंमें नतमस्तक हो गया। उसने मन्दिरोंको सजाया और बहुत दानष्टृष्टि की।"

## (१३)

"... द्व [ ] जठरिलेखिलयरानि सिहरानि निवेसयति सतवेसिकन परिहरित। अभुतमछरिय च हथिनावन परिपुर सबदेन हयहचीरतना[मा] निक पण्डराजा चेदानी अनेकानि भुतमणिरतनानि ग्रहरापयति इघ सतो।"

" नाराणसीमें भी उसने पुष्कल स्वर्ण निर्ताण किया....बहुतसे मृत्यवान रत्न दान दिये।" यह प्रिन्सेपकृत अर्थ है।

## (88)

"....सिनो वसीकरोति । तेरसमे च वसे सुपवतिवज्ञयनक कुमारीपवते अरिहते [य ?] पञ्जीणसिसेतेहि कायिनसीदीयाय यापनावकेहि राजभितिनि विनवतानि वसासितानि । पूजाय रत्तठवास खारविक्रसिरिना जीवदेहसिरिका परिखिता।"

" १३०० में उसने पर्वतिवनयकी कन्याके साथ विवाह किया।" प्रिन्सेपके इस अर्थमें निम्न लिखित सुधार हुवा है—

" राजत्वके १३वे वर्षमें उसने कुमारी पर्वत पर एक स्तम्म स्थापित किया और आईत-निवासोका जीर्णोद्धार कराया।"

#### (१५)

"....[ मु] कतिसमणमुजिहितान [ मु ! ] च सतिहसान [ मु ! ] व्यानित तपित इसिन सिंघयन [ मु ! ] अरहतिनसीदिया समीपे पमारे वर्णकत्समुग्रपिताहि अनेक्योजनाहिताहि प. सि. ओ .सिळाहि सिंहपयरानिसि [ . ] प्रहाय निसयानि । "

प्रिन्सेप इसका अर्थ न कर सका। आजकल पण्डित इसका अर्थ इस प्रकार करते हैं—

" आहेत-निवासीके पास रत्नखचित, चार खम्भोवाळे कामचळाळ मकान भी बनवाए।"

## (१६)

"धट डीग्ह चतरे च चेड्रारेयनमे थम्मे पितक्षययित पानतरिया सतसहसेहि। मुरियकालयोर्किन च चोयिक्षकासतिक तुरिय उपादयित। खेमराजा स वडराजा स भिखराजा धमराजा पन्यतो सुनतो अनुभवतो कलाणानि।"

" उसने भूमि गृह, कैत्य मंदिर और स्तम्भोंका निर्माण कराया।" प्रिन्सेपका मत है कि इसी पंक्तिमें शौरसेनके साथके युद्धकी बात होनी चाहिये।

## (१७)

".....गुणिदेसेसकुसलो सदपान्टपूजको सददेवायतनसकारकारको ।
[अ] पतिहत चिकवाहिनिको चन्छुरो गुतचको पतत्वको राजासिनसकुरुविनिश्रितो
महाविजयो राजा खारवेलसिरि । "

" अन्य मतावलन्यो भी जिसकी सतत पूजा करते है वह, शतुओंका संहार करनेवाला, लक्षपति, बहुतसे पर्वतोका निर्भय अधिपति, सूर्यके समान, विजेता खारवेल।"

खारवेलके इस शिलालेखके उपरोक्त पाठमें बहुतसी अशुद्धियां है। पिकियोंके अर्थके सम्बन्धमें भी पण्डित एकमत नहीं है। शिलालेखके अर्थर—वाक्य बहुतसी जगहमें खण्डित है। अत एव पाठ और अर्थका यथोजित निर्णय नहीं हो सकता। तथापि जो कुछ समझमें आया है, जो मान्य हुवा है उससे इस खारवेलके शिजांब्लका ऐतिहासिक मून्य पूर्वोक्त अशोकके शिलांब्लको शिलांबलको निर्मा नहीं है।

अभोक्षेत शिरारंभवके समान इस खारवेलके शिरारंग्यमे भी, इसे खुदवानेबाले हपनिके भीवनकी क्रिनी ही हफीवनें मिए आती है। उसके पद्मीमी सन्वेदिक सन्वन्यमें भी बोटी बानकारी मिल्ली है

सारवेलका केल यह बात निस्सन्देह रूपसे सिद्ध करता है कि लारनेल स्वयं जैनयमांवलम्बी या। वह जब सिंहासनारूढ हुवा तब बद्यपि करिंग स्वतन्त्र था, तथापि उससे थोड़े ही समयपूर्व उसपर भयंकर आक्रमण हो चुका था, विससे उसकी प्रजा बरवाद हो चुकी थी। प्रसिद् प्रसिद्ध क्येय मन्दिर, प्रासाद आदि वीरान हो चुके थे, इतना होनहीं, अपितु प्रचल्लि धर्म और साधुसम्प्रदायको भी वड़ा भारी आवात पहुंचा था। यह सब इस छेखकी पंक्तियोंने वरावर सुरक्षित रहा है। फिला पर किये गये इस सीतमको कहानी अशोकका गिलाटेख भी कह रहा है। असंख्य कळिंगवासी तलवारकी घार उत्तरे थे, बेड़ियोंमें जकड़े गये थे, नगर उजाड़ हो गए थे और धर्मच्यान करनेवाले साधु परेगान हुने घे, यह बात अशोकके अपने छेख़में भी है। यह अनुमान किया जाता है कि अशोककी चढ़ाईके वाद फॉर्डिंगकी जो दुर्दशा हो र्गाई थी उसका सुवार खारवेळने किया। उसने देशके कैय मन्दिरों आदिकी पुन. प्रतिष्टा की और कर्लिंगके मन्द हुवे ऐस्वर्यको एक बार पुन. जगमगा दिया।

इस शिलालेखमें यह भी शंकित है कि कार्लगमें पहिलेसे ही अर्थात् बहुत लंबे समयसे जैनवर्मका प्रचार था। ऐसा प्रतीत होता है कि, अशोकके प्रवल आक्रमणसे प्रचलित जैनवर्मको भी बहुत कुछ आधात पहुंचा था। महाराजा खारवेलने इस एस होते हुवे धर्मका पुनरुद्धार किया। जिनशासनके साधुसंप्रदायके लिये उसने उपाध्रय वनवाए और को जीर्ण हो गए थे उनको नरन्मत कराई।

लारवेछ केवल धार्मिक ही नहीं था। वह शौर्य वीर्दमें भी कुछ

कम न था। तकालीन प्रसिद्ध राजा सातकणीं की भी उसने विन्तुल परवाह न की। देश देशमं—दिशाओं में उसकी विजयदुन्दुमिका नाद गुज रहा। स्वर्गपुरकी गुफामें से जो शिशालेख मिला है वह तो खारवेलको चक्रवर्ति राजा बतलाता है। जिस मगधराजके अन्याचारेसे समृद्ध कलिंग स्मशानके समान निस्तेज हो गया था, उसी मदोन्मत मगधके विरुद्ध खारवेलने युद्धका ऐलान किया। खारवेलके प्रतापसे धवरा-कर मगधराज मगध छोड कर मथुराकां और माग निकला। तदनन्तर खारवेलने मगधके गंगाजलमें अपने हाथियों को नहलाया, हाथीकी प्यास बुझाई। खारवेलके शिलालेखमें तो यहां तक लिखा है कि मगधराजने चरणों में नतमस्तक होकर खारवेलसे क्षमा याचना की। कलिंगने मगधकी शञ्चताका उससे इस प्रकार बदला लिया।

खारवेल जितना पराक्रमी था उतना ही धर्मपरायण था। वह सर्व विद्याओं में पारांगत था। प्रजाहितके लिये दान देनेमें उसने आणे पीछे नहीं देखा। उसने तालाव खुदवाए, पुराने घरोंकी मरम्मत कराई, नये घर बनवाए, पानीकी बन्द पड़ी हुई नहरोंको फिरसे जारी किया, उत्सव मनाने आरम्भ किये और धर्मसभाएं भी की।

खारवेलकी एक दूसरी विशेषता यह है कि वह स्वयं जैनधर्माव-लंनी होते हुए भी उसने अन्य धर्मोंके प्रति भी आदरमाव प्रकट किया है। उसने ब्राह्मणोंको बहुत दान दिया है। वाराणसी तो वेदानुयायी तथा बौद्ध लोगोंका तीर्थस्थान है, उसमें भी खारवेलने बहुतसे पुण्यकर्म किये है। सर्व धर्मोंमें सममावना रखना भारतीय राजवी संस्थाकी एक विशेषता है। महाराजा खारवेलके लेखमें स्पष्टतया प्रकट किया गया है कि पासंडी अर्घात् भिन्न भिन्न धर्मावलम्बी भी सतत स्वारवेलका गुणगान करते है।

महाराजा खारवेळने हिस्तिसिंहके प्रपौत्र ळळककी कन्यासे निवाह किया था। महारानी भी महाराजाके समान अत्यन्त धर्मपरायणा थीं। इन्होंने भी खारवेळके समान, जैन सुनियोंके ळिये गुफामन्दिर वनवाए थे।

"विच्छिन य चतुःपष्टिः अत्र शतकोत्तरे" =िरुकायाम् य चतुःपष्टयाम् अत्र-शतकोत्तरायाम्" वर्थात् मौर्य राज्यके १६४ वर्ष वीत गए। ई. स. पूर्व २५६ वर्षको ये मौर्य संवत् मानते है। २५६ –१६४ =९२ (ई. स. पूर्व) में महाराजा खारवेलके राजनका १३वां वर्ष मानें तो ९२+१३=१०५ (ई. स. पूर्व) में खारवेल किलिक राजिसहासन पर वैठा, ऐसा कह सकते है।

बुल्सका कहना है कि चन्द्रगुराके अभिषेकके समय मौर्थ संवत् प्रचलित होना चाहिये। वहुत करके ई. स. पूर्व ३२० में चन्द्रगुप्त सिंहासनारुद्ध हुवा। अत एवं बुल्स्साहवकी गणनाके अनुसार ३२०— १५१=१६९ (ई. स. पूर्व) में खारवेल राजगदी पर वैठा होगा। हुनेइलका भी यही मत है।

है। कटर फड़ीट ' पनतनुश्रत...राजा...रियल मछिनेन च चयख अगिसति कतवियम न पादछति " इन शब्दांका अर्थ इस प्रकार करते हैं:—

" मौर्य राजाओं के समयसे जो छुतप्रायः थे, उन सात अंगवाटे जैन आगमके ६४ अध्याय और अन्य परिच्छेदोका भी इसने पुनरुद्धार किया।" फलोटका कथन है कि इन पदिमे ऐसा कोई समयनिर्देश नहीं है जैसा कि भगवानलाल इन्द्रजीने लिखा है।

११ वीं पंक्तिके अनुवादमें भगवानळाळ कहते हैं कि, १३०० वर्षसे पूर्वके राजा गदमनगरमें जो कर अथवा तनपदमावन ळेते थे उसे खारवेळने वन्द कर दिया। फलीट इस अनुवादको ठीक नहीं मानते। वे उस वाक्यका अनुवाद इस प्रकार करते हैं ——

"११३ वर्षसे जो शहर खंडहर हो गया था, जिसमें केवल प्रवासी ही डेरा डालते थे उस उद्भग नगरका (अथवा पूर्वजोंने प्रतिष्ठित किये हुवे नगरका ) उसने पुनरुद्धार किया।" विशेषमें डोकटर फलीट यह भी कहते हैं कि, इसमें खारवेल्के समयका कुछ धुंघला निर्देश मिलता है। ई. स. पूर्व २५६ मे अशोकने कृलिंग—विजय की इस लिये उसी समय उदंग नगर खण्डहर हो गया होना चाहिये। इसके ११३ वर्ष परचात् खारवेलने इसका पुनरुद्धार किया। अर्थात् २५६-११३= १४३ (ई. स. पूर्व ) खारवेलके राज्यका ११वां वर्ष होगा। इस प्रकार ई. स. पूर्व १५४ में खारवेलने राजदड धारण किया होना चाहिये। अध्यापक खुडार्स ई. स. पूर्व २८० वर्ष पहिले खारवेलका समय मानते है।\*

(इस आलोचनाका अन्तिम भाग नहीं मिल सका। परन्तु इस प्रकारके ऐतिहासिक आधारोंसे यह वात निर्विवाद सिद्ध होती है कि, ई. स. पूर्वकी शतार्व्दामें कर्लिंगमे जैनधर्मका खूब प्रचार था और महा पराक्रमशाली चक्रवर्ती महाराजाओंने भी यह धर्म स्वीकार किया था।)

<sup>\*</sup> यह देख मूळ वगळा माषामें लिखा जानेके पश्चात् शिलान्यके पाठ, अर्थ धाँर अन्य प्रमाणोंके सम्बन्धमें पुरातत्त्ववेत्ताओंने बहुत अधिक मनोमन्यन किया है। यह सब वर्णन यहा नहीं दिया गया। इतिहासप्रेमियोंको "जैन-साहित्य सशोधक" ओर 'अनेकात की पुरानी जिल्हें देखनेकी प्रार्थना है। ( गुजराती अनुवादक श्रीजुशील)

# भाषानुवाद

[सार्वेलका शिलाकेल वंगलामामामें लिला जानेके पश्चात् उसके पाठ और अर्थके विषयमें पुरातत्त्ववेत्ताओंमें वहुत अधिक चर्चा हुई है। अन्तमें विद्यावारिधि काशीप्रसाद जायस्वालने उक्त केलके पाठ तथा अथोंमें संगोधन करके उसकी वहुतसी अस्पष्टताओको स्पष्ट कर दिया है। उसका अनुवाद श्री पं. सुखलालजीने 'साहित्य संशोधक, में प्रकाशित किया है, जिसे यहां उद्धृत किया जाता है।]

- (१) अरिहंतोको नमस्कार, सिद्धोको नमस्कार, ऐर (ऐछ) महाराज, महामेघनाहन, (महेन्द्र) चेदिराज-वंशवर्धन, प्रशस्त शुम रुक्षणवाले, चतुरन्तन्यापी गुणयुक्त कर्रिमाधिपति श्री खारवेलने
- (२) १५ वर्ष तक श्री कडार ( गौरवर्णवाछे ) शरीरसे वाल्यकाल की कीडाएं की। तत्पञ्चात् छेल्य (सरकारी हुक्यनामे ), रूप (टक-साष्ट), राणना (सरकारी हिसान कितान आय व्यय), व्यवहार (कानुन)

१. टेव्यम वर्ष (शासन) कौटिल्य वर्षशास्त्रमं १, ३१ देखिये।

२. कौटिल्य स. १, ३३ देशिये।

३. कीटिल्य ल. १, २८, ऋप, लेखा और गणनाके निषयमें सत्र थे, यह यात महासम्माकी टीकासे प्रकट होती है। महासम्मा १, ४६ । जन स्त्रमें लिया है कि महासीरस्त्रामीका नाम वर्षमान पहनेका कारण यह था कि उनके जन्मते ही आतिक्षाकी धनधान्यादिसे ग्रांड होने उनी थी।

और विधि (धर्मशाक्षों) में विशारद होकर, सर्वविद्यावदात (समस्त विद्याओं में परिशुद्ध) ऐसे [उन्होंने] नौ वर्ष तक युवराजकी हैसियतसे राज्य किया। तव पूरे २४ वर्षकी उमरके होकर [वे], जो वाल्यावस्थासे वर्षमान है और जो अभिविजयमें वेन (राज) है, तीसरे

- (३) पुरुष युगमें (तीसरी पीढ़ीमें ) किलंगके राजवंगमें महाराज्या-भिषेकको प्राप्त हुवे। अभिषेकके पश्चात् प्रथम वर्षमें, आंधी (तूफान) से जिसका दरवाज़ा टूट गया था उस किलेकी मरम्मत कराई। किलंग नगरी (राजधानी)में ऋषि खिवीरके तलैयां—तालाव और पाल (घाट) बनवाए। सब बागोकी मरम्मत
- (४) करवाई। पैतीस छाख प्रकृति (प्रजा)का रंजन किया। दूसरे वर्षमें सातकंणि (सातकर्णि)की तनिक भी परवाह न करके पश्चिम दिशामें (चढ़ाई करनेके छिये) घोड़े, हाथी, पैदल और रथोंवाली बड़ी सेना मेजी। कन्हवेनां (कृष्णवेणा नदी) पर पहुँची हुई सेनाके द्वारा मुसिक (मूबिक) नगरको बहुत त्रास दिया। फिर तीसरे वर्षमें
- (५) गंधर्वनेदके पंडित ऐसे (उन्होंने) दंप (डफ १). तृत्य, गीत, वाादत्रके संदर्शनो (तमाशों)से उत्सव, समाज (नाटक, कुस्ती, आदि) करवाकर नगरीको जीडा कराई। तथा चौथे वर्षमें विद्याधराधिवासको, जिसे कर्छिंगके पूर्ववर्ता राजाओंने वनवाया था और जो पहिले गिर नहीं गया था । ०००००० जिसके मुकुट

१. अहतपूर्वका क्षर्य ' नवीन बल बढ़ाकर ' ऐसा भी हो सकता है।

यह अक्षर नष्ट हो गए हैं।

न्यर्थ हो गए है, जिसके कवच, वस्तर, काटकर दा टूक कर दिये गए हैं, जिसके छत्र काटकर गिरा दिये गये है,

- (६) और जिसका मृंगार (राजकीय चिद्व सोने-चांदीके छोटे झारी,) फेंक दिये गये हैं, जिसके रत्न और स्वापतेय (धन) छीन छिये गये हैं, ऐसे सन राष्ट्रिक भोजकों (चारगों)को अपने पैरों पर गिराया। अब पांचने वर्षमें नन्दराजके १३० वर्ष (संवत्)में खुदवाई हुई नहरको तनसुलिय मार्गसे राजधानीमें छे आये। अभिनेकके (छेठे वर्षमें) राजसूय यज्ञ करते हुने करका सन रुपया
- (७) माफ कर दिया, और अनेक छाखों अैनुप्रह पौर जानपदको अक्षिस किये। सातवे वर्षमें राज्य करते हुवे (उनकी) गृहिणी वक्रघर-वाळी घुषिता (प्रसिद्ध) मातृपदको प्राप्त हुई (१) [कुमार १] ०००००० आठवें वर्षमें महा ००० सेना ००० गोरघगिरि
- (८) को तोड़कर राजगृहको घेर लिया । इसके कामोंकी अवदान (वीरकथाओंक)के नादसे यूनानी राजा (यवनराज) डिमित ....(डेमीट्रियस)ने अपनी सेना और छकड़े इकट्ठे करके मधुरा छोड़ दैनेके लिये पीछे पैर हटाए। ००००० नवम वर्षमें (श्री खारवेलने) दिये है ०००००० पत्लवमूर्ण

१. अनुमहका यह अर्थ कौटिल्यमें है।

२. इस वाकाका पठ और अर्थ सदिग्ध है।

रे. बराबर पहाह जो गयाके पास है और जिसमें मौर्यचक्रवर्ती क्षशोकके बनवाए हुने गुफा नठ हैं, उसका महामारत और एक शिला-चेन्नमें गोरथगिरिके नामसे उल्लेख है। यह एक गिरिटुर्ग हैं। इसकी चहार दीजारी क्षमी तक रठ है। बहाबड़ी दिवालोंसे द्वार और दराह बन्द हैं।

- (९) कल्पवृक्ष, वोड़े, हाथी, रथवानसहित रथ, एवं मकान भौर अग्निकुंडसहित शालाएं। यह सब स्वीकार करानेके लिए ब्राह्मण जातिको आगरि दीं। अर्हतके ०००००
- (१०) राजभवनरूप महाविजय (नामक) प्रासाद उसने अड़तीस लाख (पण)से वनवाया । दशम वर्षमें दंड-संधि-सामप्रधान (उन्होंने) भूमिजय करनेके लिये भारवर्षमें प्रस्थान किया ०००००० जिन पर चढ़ाई की उनके मणिरन प्राप्त किया ।
- (११) ०००००००० (ैग्यारहवें वर्षमें) (किसी) बुरे राजाने बनवायें हुवे मंड (मंडी या वजार)को यहे गधोंके हलसे जुतवा दिया। लोगोंको ठगनेवाले ११३ वर्षके तमरके देहसंवातको तोड़ दिया। वारहवें वर्षमें ०००००००००० से उत्तरापधके राजाओंको वहुत त्रस्त किया।
- (१२) ००००० वह मगध वासियोंको भारी भय दिखलाता हुवा हाथियोंको सुगांगेय (प्रासाद ) <sup>३</sup>तक के गया । और मगधराज वृहस्पतिभित्रको अपने पैरों पर झुकाया तथा राजा नन्द द्वारा के

ये सोनेक होते थे। 'चतुर्वभीचिन्तामणि' दानकाण्ड ५। यह महादालमें है।

शहोंसे केकर अन्त तक प्रत्येक पिक्तमें लगभग १२ अक्षर पिक्तके आरम्भके पत्यक्की पतरीके साथ उसह गए हैं।

३. सुद्राराक्ष्म नाटकमें नन्द भौर चन्द्रगुप्तका 'चुगाग ' नामक महल पाटलीपुत्रमें वतलाया गया है।

<sup>·</sup> ४. वृहस्पतिसित्रके सिक्षे मिळते हैं, जो अग्निमित्रके सिक्षोंसे पुराने माने जाते है और वे उसी प्रकारके हैं।

जाई गई हुई क्रिंग जिनम्र्तिको ००० और गृहरानोंको छेकर प्रतिहारों द्वारा अंग-मगधका धन छे आया ।

(१३) ०००००००० अन्दरसे ल्रिकेहुवे (खुदे हुवे) सुन्दर शिखर वनवाए । साथ हो सौ कारीगरोंको जागीरे दा । अद्भुत और आस्वर्य ( उत्पन्न हो इस प्रकार वह ) हाथियोंवाला जहाज भराहुआ नजराना हय, हाथी, रत्न, माणिक्य पांडच राजाके यहांसे इस समय अनेक मोती, मणि. रत्न हरण करा लाया । यहां इस शक्त (योग्य महाराजने)

(१४) ०००००००० सीओंको वरामें किया। तेरहवें वर्षमें पित्र कुमारी पर्वत पर जहां (जैनधर्मका) विजयनक छुप्रदृत्त है, प्रक्षीणसंसृति (जन्ममरणको पारपाये हुए) कायानिषीदी (त्तूप) पर (रहनेवाले) पाप बतानेवालों (पापज्ञापकों)के लिये वत पूरा होनेके परचात् मिलनेवाली राजमृतियां कायम कर दां (शासन निश्चित कर दिये)। पूजामें रत उपासक खारवेलने जीव और शरीरकी श्रीकी परीक्षा कर ली। (जीव और शरीरको परख लिया।)

(१५) ००००० सुकृतिश्रमण सुविहित शत दिशाओंका ज्ञानी, तपस्वी, ऋषि संघी छोगोंके ०००००० अरिहंतकी निषीदोंके पास, पहाड़ पर, उत्तम खानोंमेसे निकालकर छाए हुवे अनेक योजनोंसे छाए हुवे ०००००० सिंहप्रस्थवाली रानी सिंधुलाके लिये नि'श्रय०००

(१६) ००००० घंटयुक्त (०) वैद्धर्य रत्नवाळे चार खम्मे

यह नाम खडागिरि-उदयगिरिका है जहा यह रेख है। अवनेस्तरके निकट ये छोटे पहाड़ हैं।

स्थापित किये पड़त्तर छासके (सर्च)से । मौर्यकालमें उच्छेदको प्राप्त चौसद्दी (चौसठ अध्यायवाले) अंगसितकका चौथा माग फिर तैयार कराया । इस क्षेमराजने, वृद्धिराजने, मिक्कुराजने, धर्मराजने कल्याण देखते, युनते और अनुमव करते हुए ।

(१७) ०००००००००० है गुण विशेष कुशल, समस्त पंथोंका आदर करनेवाला, समस्त (प्रकारके) मंदिरोंकी मरम्मत कराने वाला, अस्त्वल्ति रथ और सैन्यवाले चक्त (राज्य)का धुरी (नेता), गुप्त—(रक्षित) चक्रवाला, प्रवृत्त चक्रवाला राजिषिवंशविनिःसृत राजा लारवेलें।

रेखके आदि अन्तमें एक एक मजल चिद्व वनाया गत्रा है।
 पिहला वद्यमगल है और सरेके नामका अभी पता नहीं चला।

# जैनोंका कर्मवाद

(२)

कर्म पुद्राल स्वरूप है, जीव-पदार्थका विरोधी है। जीवके रागद्देगादि वि-भावके कारण जीवमें कर्मका आश्रव होता है। अधवा जीव कर्म बांघता है, ऐसा भी कह सकते है। रागद्देपादि जीवके वि-भाव, द्रव्य-कर्मासवके निमित्तकारण है। जीवके वि-भाव भावकर्मके नामसे पहिचाने जाने पर भी द्रव्यकर्मके अर्थात् पुद्रगल स्वभाववाले कर्मके उपादान कारण नहीं है। क्यों कि पुद्रल ही पुद्रलका उपादान कारण हो सकता है। पुद्रल-विरोधी जीव-विभाव, पुद्रलका उपादान कारण किस प्रकार हो सकता है! जीवके विभाव, अर्थात् भावकर्मका उदय जीवमें द्रव्यकर्मका आश्रव कराता है, इसी लिये जीवके विभाव द्रव्य-कर्माश्रवमें निमित्त कारण माने जाते है, और द्रव्यकर्म भी माव-कर्ममें निमित्तह्म है। यह जैन सिदान्त है।

जीवमें कर्भका आलव होनेसे जीव 'वन्य'में पड़ जाता है।
प्रकृति-स्थित्यसुभाग-प्रदेशास्त्रहिषय । (तन्यार्थमून)
प्रकृति, न्यित, ब्रदुनान और प्रदेश केन्से वन्य भी नार प्रकारका है। कर्मानुमार ही दनका दिनार किया जाता है। कर्मकी

प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेशकी दृष्टिसे कर्मबन्धकी चार प्रकारसे विवेचना की जा सकती है।

# कर्मकी प्रकृति

कर्म दो प्रकारके है: घाती और अघाती। जो कर्म जीवके अनन्त ज्ञानादि स्वामाविक गुणांका घात करता है वह घाती कर्म कहलाता है। यह घाती कर्म भी ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अन्तराय मेदसे चार प्रकारका है। वेदनीय, आयु, नाम, और, गोत्र ये चार अघाती कर्मके नामसे पहिचाने जाते है। कर्म आठ प्रकारके होने पर भी उसके अवान्तर भेद १४८ हैं।

- (१) ज्ञानावरणीय कर्म जीवके पांच प्रकारके ज्ञानको ढक लेता है। इसके पांच मेद है—
  - (१) मतिज्ञानावरणीय मतिज्ञानको ढके रहता है।
  - (२) श्रुत-ज्ञानावरणीय श्रुतज्ञान अर्थात् आगम ज्ञानको आवृत करता है।
  - (३) अवधि-ज्ञानावरणीय अवधि ज्ञानको ढके रहता है।
  - ( ४ ) मनःपर्यव-ज्ञानावरणीय अन्योंके मनके भाव पहि-चाननेकी ज्ञानशक्तिको ढके रहता है।
  - (५) केवल-ज्ञानावरणीय केवलज्ञान—सर्वज्ञताको आदृत करता है।
- (२) दर्शनावरणीय कर्म—जीवके दर्शन (निर्विशेष सत्ता-मात्र महासामान्यके अनुभव)को ढकता है। इसके ९ भेद है—
  - (६) चशुर्दर्शनावरम आंखके देखनेकी शक्तिका सवरोध

- (१६) सम्यक्षिथ्यात्वकर्म—इस कर्मके उदयसे जीवको वस्तुर्मे सम्यक् एवं मिध्यात्वप मिश्रित श्रद्धा रहती है।
- (१७) सम्यक्ष्मकृति (सम्यक्त्वमोहनीय)—इस गुणके उदयसे जीवके सम्यक्त्व मूल गुणका घात नहीं होता, परन्तु चलमलादि दोष रहते हैं।

चारित्रमोहनीय कर्मके फल्स्वरूप जीवका चारित्रगुण विकृत होता है। इसके भी नोकषाय वेदनीय और कषाय वेदनीय, ये दो मेद है। क्रोध, मान, माया और लोमको कषाय कहते है। उप्रता रहित कषाय, नोकषाय अथवा स्वल्प कषाय कहलाते है।

# नोकषाय वेदनीयके ९ मेद है-

- (१८) हास्यकषाय—इसके उदससे जीवकों हास्यमाव उत्पन्न होता है।
- (१९) रतिकषाय—इसके उदयसे जीवकी परपदार्थमें आसक्ति होती है।
- (२०) अरितकपाय—इसके उदयसे जीवको परपदार्थमें विरागनाराजी होती है।
- (२१) शोककषाय—इसके उदयसे जीवको शोक होता है।
- (२२) भयकषाय इसके उदयसे जीवको भय लगता है।
- (२३) जुगुप्साकषाय—इसके उदयसे जीवको जुगुप्सा अथवा घृणा उन्पन्न होती है।
- (२४) स्नी-वेदकषाय—इसके उदयसे पुरुषसेवनकी लालसा जागृत होती है।

- (२५) पुनेदकषाय—इसके उदयसे स्त्रीके साथ कामसेवन-की इच्छा होती है।
- (२६) नपुंसकवेदकषाय—स्त्री पुरुष दोनोंके साथ काम-सेवनकी इच्छा होती है।

कषायवेदनीय कर्मके १६ मेद हैं। क्रोध अथवा कोप, मान अथवा गर्व, माया अथवा वंचना और छोम अथवा लोलुपता, इन चार कषायोंका उल्लेख पहिले किया जा चुका है। फिर, क्रोधादिके चार चार मेद होनेसे कषायवेदनीय कर्मके कुल १६ मेद हो जाते हैं—

- (२७-२०) अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोम कषायके उदयसे जीवके स्वरूपानुमवरूप सम्यग्-दर्शनका घात होता है। जीव अनन्त संसारमें भटकता है।
- (३१-३४) अप्रत्याख्यान क्रोम, मान, माया, लोम कषायके उदयसे एकदेश चारित्र (अणुत्रतरूप चारित्र) भी जीवके लिये असंभव हो जाय। यह कर्म अणुत्रतका रोध करता है।
- (३५-३८) प्रत्याख्यान कोघ, मान, माया, छोम कषाय आत्माके समस्त चारित्रका घात करता है। यह महानतका निरोधी है। चारों कपायोंमेंसे कोई एक कपाय महानतका अनरोध करता है।
- (३९-४२) संञ्चलनकषाय चतुष्टय आत्माके यथाल्यात चारित्रका **पात करता है। कोषादि कोई** भी

कवाय यथाख्यात सम्यक्चारित्रका घात करता है।

इसका वर्णन करते हुवे जैनाचार्य कहते है कि, अनन्तानुवंघी कोघ, पत्थरवाली म्मिं हल चलानेसे पढी हुई और दीर्धकाल तक रहनेवाली रेखाके समान, दीर्धकाल स्थायी और अपरिवर्तनीय रहता है। मिट्टी-वाली म्मिं हल चलानेसे पड़ी हुई रेखाके समान अप्रत्याख्यान कोघ कषाय होता है। रेतीमें हल चलानेसे जैसी लकीर पड़ती है उसके समान प्रत्याख्यान कोघ कषाय समझना चाहिये। और पानीमें हलकी जैसी रेखा खिंचती है वैसा संज्वलन क्रोध समझना चाहिये।

अनन्तानुबन्धी मान पर्वतके समान अचल रहता है। अप्रत्याख्यान मान कषाय अनन्तानुबन्धीसे कुछ नरम होता है। इसकी तुलना हाड-पिंजरसे कर सकते है। प्रत्याख्यान मान और भी अधिक नरम होता है; लकड़ीके समान झुक जाता है। संज्वलन मान कषाय बेतके जैसा होता है।

अनन्तानुवंधी माया बांसकी जड़ोंके समान कुटिन्छ; अप्रत्याख्यान माया भैसके सींगके समान वक, प्रत्याख्यान माया गोमूत्रकी धाराके समान और संज्वलन माया ख़ुरके विह्न जैसी कुटिल होती है।

अनन्तानुबन्धी छोम खूनके दागके ( कृमिरंगके ) समान, आसानासे न छूटनेवाछा; अप्रत्याख्यान छोम गाड़ीके पैथेमें छगे हुए ओगनके जैसा; प्रत्याख्यान छोम शरीरमें छगी हुई कीचडके समान और संज्वछन छोम इल्दीके छेपके समान आसानीसे धुछनेवाछा होता है।

(४) अन्तराय कर्म जीवकी दानादिक स्वामाविक शक्तिको

भवळेसनी—बांसकी छालके समान क्क होती हैं। (तत्वार्थ)

# रोंके रहता है। इसके ५ भेट हैं --

- (४३) ठानान्तराय ठान (त्याग)करनेकी इच्छाका घात करता है।
- (१४) लाभान्तराय लाभमे वाघा पहुंचाता है।
- (४५) भोगान्तराय भोग्य वस्तुका भोग न करने दे। जीव विषय—भोगका प्रयत्न करता है, परन्तु इस कर्मके उत्त्यसे भोगमार्ग कंटकमय वन जाता है। जिस विषयका एक ही बार भोग हो सकता है उसे भोग कहते हैं, यथा आहार, जल, मुखवास आदि ।
- (४६) उपमोगान्तराय उपमोग्य वस्तुके उपमोगमें विन्न डाल्ता है। जिस वस्तुका अनेक दार उपभोग हो सकता है उसे उपमोग्य कहते हैं, यथा वस्तुवाहन, आसन अदि।
- (४७) वीर्यान्तराय जीवके वीर्य, सामर्थ्य अथवा शक्तिको दिकस्ति नहीं होने देता।

यानी कर्मके ये ४० मेड हुने । घाती कर्म जीवके स्वामाविक ज्ञान, वर्शन, श्रद्धाः चारित्र, वीर्य चाहि गुगोको ढके रहता है । अयाती कर्म जीवके स्वामापिक गुगोका लोग नहीं करना । अयाती कर्ग केवल ज्ञानिक सम्बन्ध रहना है । वेदनीय, बोच, खायु और नाम ये चारी अधानी कर्म हैं ।

- (५) चेंद्रनीय धर्म एक, हु चर्का कारमगृत मामगी उपन करमा है। इसके हो केंद्र हैं:---
  - (१८) जारावेजनीय सुरामाधनेकी प्रतिमें सहायक होता है।

- (४९) अगातावेदनीय दुःखके साधनोकी उत्पत्तिमें कारण-मूत होता है।
- (६) गोत्रकर्म किस प्रकारके वंशमें जन्म हो, इसका आधार गोत्रकर्म है। इसके भी दो मेद है—
  - (५०) उच गोत्र—इसके प्रतापसे जीव उच गोत्रमें जन्म हेता है।
  - (५१) नीच गोत्र—इस कर्मके वलसे जीव नीच कुलमें जन्म लेता है।
- (७) आयुपकर्म—यह कर्म जीवकी आयु निर्धारित करता है। नारकी, तिर्यंच, देव या मनुष्यका भव प्राप्त करना इस कर्मके आश्रित है। इसके चार भेद हैं-—
  - (५२) देवायुष—इसके उदयसे जीवको देवताका आयुष-काल प्राप्त होता है।
  - (५३) नारकायुक—इसके उदयसे जीव नरकवासी की आयु प्राप्त करता है।
  - (५४) मनुष्यायुष—इस कर्मके प्रतापसे जीवको मनुप्यकी आयु मिलती है।
  - (५५) तिर्यगायुष—इस कमिक कारण जीव निर्यंच जातिकी आयु पाता है।
- (८) नामकर्म—यह कर्म जीवकी गति, जाति शरीरादिमें कारणमूत होता है। गति, जाति, शरीरादिके मेद्से नामकर्मके कुछ ९३ मेद होते हैं:—

प्रथम गतिकर्म — इससे जीवकी संसारगति निश्चित होती है। गतिके ४ प्रकार है—

- (५६) नरकगति—इसके उदयसे जाव नारकी शरीर धारण करता है।
- (५७) तिर्यंच गति—इसके उदयसे जीवको पशु पक्षी आदि तिर्यंच गति मिस्रती है।
- (५८) मनुष्यगति—इसके उदयसे जीव मनुष्य—शरीर प्राम करता है।
- (५९) देवगति—इसके उदयसे जीवको देवशरीर मिलता है।

द्वितीय जातिकर्म—यह जीवकी जाति निर्वारित करता है। जातिके पांच मेद है।

- (६०) एकेन्द्रिय जाति—एकेन्द्रिय जातिकर्मके उदयष्ठे जीव एकमात्र स्पर्शनेन्द्रिय प्राप्त करता है।
- (६१) दि-इन्डिय जोति—इसके उदयसे जीव स्पर्श और रसना ये दो इन्द्रियां प्राप्त करता है।
- (६२) तीन-इन्द्रिय जाति—इसके उदयसे जीव स्पर्श, रसना और घाण ये तीन इन्द्रियां प्राप्त करता है।
- (६३) चनुरिन्टिय जानि—इस कर्मके उदयसे जीव स्पर्ग, रराना, शण और चल्ल ये चार इन्द्रियां प्राप करता है।
- (६१) पंचेत्रिय जाल—इसके टरयप्ते जीनको पांच इन्टियां प्रान होती है।

तीसरा शरीरकर्म—इससे जीवका शरीर निर्दिष्ट होता है। शरीरके पांच प्रकार हैं, इस लिये शरीरकर्म भी पांच प्रकारका होता है।

- (६५) औदारिक शरीर—इसके उदयसे जीवको मनुष्य और तिर्येचका स्थूल शरीर मिलता है।
- (६६) वैक्रियक शरीर—जिसे छोटा या वडा किया जा सके उसे वैक्रियक शरीर कहेते है। इस कर्मके उदयसे जीव देव तथा नारकीका वैक्रियक शरीर प्राप्त करता है।
- (६७) आहारक शरीर छठे गुणस्थानवाले सुनिको यदि तत्त्वार्थ सम्बन्धी कोई शंका उत्पन हो तो शंकाका समाधान करनेके लिये वह, केवलज्ञानी या श्रुत-केवलीके पास मेजनेके लिये, इस कर्मके उदयसे, मस्तकमेंसे एक हाथ प्रमाणवाला शरीर उत्पन कर सकता है। शंका समाधान होने पर यह शरीर पुनः स्थूल शरीरमें समा जाता है।

(६८) तैजस शरीर<sup>2</sup>—इस कमेंके उदयसे औदारिक और

और तेजोटेस्या छोड़नेमें सहायक हो ऐसा शरीर होता है।

<sup>9</sup> खाहारक-शरीर-नामकर्म — इवेतास्वर सिद्धान्तानुसार चौदह पूर्वधर सनिको तत्त्वार्थ सक्च्यो कोई काका उत्पन्न हो या दीर्थकरके दर्शनकी इच्छा हो तो वह शकासमाधानके लिये या दर्शनके लिये, महाविदेह क्षेत्रमें स्थित दीर्थकरके पास मैजनेके लिये इस कर्मके उदयसे, एक हाथ प्रमाण सरीर बनाता है। कार्य पूर्ण होने पर वह कर्प्रके समान विलीन हो जाता है। र तजस-शरीर-नामकर्म-इस कर्मके उदयसे आहार पाचन हो

वैकियक शरीरको कान्ति देनेवाला शरीर प्राप्त होता है।

(६९) कार्भण अरीर--इसके उदयसे कर्मपुद्गलघटित कर्म-गरीर उत्पन होता है ।

चतुर्थ अंगोपांगकर्म —इससे जीव-शरीरके अंगोपांगकी योजना होती है। तीन प्रकारके गरीरके अंगोपांगकर्म भी तीन प्रकारके होते हैं:—

- (७०) भौदारिक—इसके उदयसे भौदारिक शरीरके अंगो-पांग होते हैं।
- (७१) बैक्रियक—इसके उदयसे वैक्रियक शरीरके अंगोपांग वनते है।
- (७२) आहारक—इसके उदयसे आहारक शरीरके अंगोपांग बनते है।
- (७२) **पंचम निर्माणकर्म**—इस कमेरे शरीरके अंग और उपांग यथास्थान यथा परिमाण व्यवस्थित होते है।

छठा वन्धनकर्भ गरीरके बौडारिक परमाणुओं (छोटेसे छोटे अंशो) को एक दूसरेके साथ यथोचित रूपसे संयुक्त करता है। गरीर पाच प्रकारका है, इस छिये वन्धनकर्भ भी पांच प्रकारके होते हैं।

- (७४) औदारिक बन्धनकर्म।
- (७५) वैक्रियक चन्धनकर्म ।
- (७६) आहारक वन्धनकर्म।
- (७७) तैजस वन्धनकर्भ।
- (७८) कार्मण वन्धनकर्म।

सप्तम संघातकर्म—इसके कारण शरीरका छोटेसे छोटा भाग भी परस्पर सम्बद्ध रहता है। शरीरके समान संघातकर्म भी पांच प्रकारका है —

- (७९) औदारिक संघातकर्म।
- (८०) वैक्रियक संघातकर्म।
- (८१) आहारक संघातकर्म।
- (८२) तैजस संघातकर्म।
- (८३) कार्मण संघातकर्म।

अष्टम संस्थानकर्म इससे शरीरकी आकृतिकी योजना होती है। यह कर्म छ प्रकारका होता है—

> (८४) समचतुरस्रसंस्थान'—इस कर्मसे शरीर सुडौछ— सुगठित होता है।

न्यओघपरिमंडळ संस्थान—इस कर्मते वटवृक्षके समान नाभिके ऊपरका भाग छक्षणोंसे युक्त युक्तील होता है और नाभिके नीचेका भाग लक्षण—हीन होता है।

सादि संस्थान—इस कमेरी शालाकी बृक्षके समान नाभिसे नीचेका माग सुडील कौर कपरका माग लक्षण-रहित होता है।

कुन्ज संस्थान—इस कर्मसे मस्तक, गर्दन, हाथ, पर सुडौल होते हैं। अन्य अवयव ऐसे नहीं होते।

वामन संस्थान—इस कर्मने मस्तकदि उपरोक्त अन्यव लक्षण्रे हीन और शेष अन्यव सुढील होते हैं।

<sup>\*</sup> समज्ञतुरक्ष संस्थान नामकर्म—(क्वेताम्बर मतानुसार) शरीरके आकारमें सस्थान नामकर्म कारण है। शरीरके समग्र अवयवींके व्यवण्यात छडौळ होनेमें यह कर्म कारण है।

- (८५) न्यग्रोधपरिमंडल संस्थान—इस कर्मके कारण न्यग्रोध (वट) वृक्ष जैसा शरीर बनता है। अर्थात् शरीरका नीचेका भाग छोटा—कुबडा और ऊपरका भाग बडा तथा सुडौल होता है।
- (८६) स्वातिक संस्थान—इससे न्यप्रोघपरिमण्डलकी अपेक्षा अन्य ही प्रकारकी आकृति होती है।
- (८७) कुञ्जक संरथान—इसके उदयसे क्वनाल शरीर मिल्ता है।
- (८८) बामन संस्थान—इसके उदयसे छोटा (ठिंगना) शरीर मिल्ता है।
- (८९) हुण्डक संस्थान—इसके उदयसे शरीरके अंगोपांग छोटे बडे होते है, परस्पर मेल नहीं खाते और शरीरका आकार कुरूप बनता है।

नवम संहतनकर्म—इसका सबन्य अस्थिपंजरकी रचनासे है। यह कर्म छ प्रकारका है। वर्तमान समयमें अन्तिम तीन प्रकार ही देखे जाते है—

(९०) वज्राहपमनाराच संहनन -इसके उदयसे गरीरकी

हुँड संस्थान—इससे धरीरका प्रत्येक अवयन रुक्षणहीन होता है। १ वज्रऋषमनाराच संघयण (सहनन)—अस्थितधरनमें सम्यण नामर्क्न कारण है। जैने दो पटार्यीक मजवूत बधन हो, उसके कपर पट्टी हो और उस पर रीळ रुगी हो, तो इससे वह बन्धन जिस प्रकार मजवूत होता है, उसी प्ररास्क मजबूत अस्यरा धन्यन (सपटन) उस कर्मने हळ होता है।

नाडी, प्रन्थि और अस्थि वज्र जैसी कठिन होती है।

- (९१) वजनाराच संहनन—इसके उदयसे केवल ग्रन्थि और अश्थि वज्र सदश कठिन होती है।
- (९२) नाराच संहनन—इसके उदयसे वज्रऋषभनाराचकी अपेक्षा दुर्वछ प्रकारका संघान इत्यादि होता है।
- (९३) बर्धनाराच संहनन—इसके उदयसे नाराचकी अपेक्षा दुर्वेख प्रकारका सन्धान इत्यादि होता है।
- (९४) फीलक संहनन—इसके उदयसे अस्थियां प्रन्थिवाली वनती हैं।
- (९५) असंप्राप्तासपाटिका—इसके उदयसे शिरासंयुक्त अस्थि वनी रहती है।

ऋषमनाराच संगयण—पट्टीके विना जैसा बन्धन होता है वैसा ही अस्थित। बन्ध (सध्दन) इस कर्मसे होता है।

नाराच संघयण—गट्टी और कील रहित वन्यनके समान अस्थि-योंका सघटन इस कर्नसे होता है।

र्मधनाराच संघयण—जिस प्रकार दो पदार्थीमें एक और गाड़ -बन्धन हो और दूसरी ओर शिथिल हो, अस्थिका उसी प्रकारका सघटन इस कर्मसे होता है।

कीिळका संघयण—जिस प्रकार दो पदार्थीमें दोनों ओर शिथिल बन्धन हो परन्तु कोलके समान कोई वस्तु लगी हो, उसी प्रकारका सस्यि-सपटन होनेमें यह कर्म कारणहुप है।

सेवार्त संघयण—अस्थियोंका विल्कुल शिथिल सघटन होनेमें यह कमें करणस्प होता है। भाजकल यही संघयण देखा जाता है।

**बारहवां गंधकर्म**—इससे शरीरमें गंध उत्पन्न होती है। गंधकर्मके दो मेद है—

- (१०९) सुगन्धकर्म—इसके उदयसे शरीर सुगंधवाला रहता है।
- (११०) दुर्गन्धकर्म—इसके उदयसे शरीर दुर्गन्धवाला रहता है।

तेरहवां वर्णकर्म—इसके उदयसे शरीरका वर्ण निर्धारित होता है। वर्णकर्म पांच प्रकारका है:—

- (१११) ग्रुक्छवर्ण-कर्म—जिसके उदयसे गरीर ग्रुक्छवर्ण होता है।
- (११२) कृष्णवर्ण-कर्म--जिसके उदयसे शरीर श्यामवर्ण होता है।
- (११३) नीलवर्ण-कर्म जिसके उदयसे शरीर नीलवर्ण होता है।
- (११४) रक्तवर्ण-क्री-इसके उदयसे शरीरका वर्ण हाल होता है।
- (११५) पीतवर्ण-कर्म—इसके उदयसे शरीर पीत वर्णवाला होता है।

चौदहवां आनुपूर्वी कर्म—एक भव या एक गतिमेंसे भवा-त्तर या गत्यन्तरके समय (विग्रहगति कालमें) इस आनुपूर्वी कर्मके धनुसार जीव जिस देहको छोड़ता है उसी पूर्व देहके आकारको श्रहण करता है।

(११६) देवगत्यानुपूर्वी कर्म।

आनुपूर्वी नामकर्म—इस कर्तसे मवान्तरने जाते हुदे नाकशः
 प्रदेशकी श्रेणीका अनुसरण करके गति होती है।

- (११७) नरकगत्यानुपूर्वी कर्म।
- (११८) तिर्यगात्यानुपूर्वी कर्म।
- (११९) मानुषगत्यानुपूर्वी कर्म ।
- (१२०) पन्दरहवां अगुरुलघु कर्म—इस कर्मके कारण जीवका इारीर इतना अधिक भारी भी नहीं होता कि जिससे वह चलने फिरने योग्य न रहे और इतना अधिक हल्का भी नहीं होता कि जिससे वह अस्थिर रहे।
- (१२१) सोलहवां उपघात कर्म—इसके कारण जीवके गरीरमें ऐसे अंग उत्पन्न होते है कि जिनसे उसका अपना ही घात होता है। यथा मुगशरीरके छन्वे और खूव भारी सींग इत्यादि।
- (१२२) सतरहवां पराधात कर्म इस कर्मकें कारण जीव ऐसे अंग प्रत्यंग प्राप्त करता है कि जिनसे वह दूसरों पर आक्रमण कर सकता है।
- (१२३) अठारहवां आताप कमें इससे जीवको ऐसा उञ्ज्व शरीर प्राप्त होता है कि दूसरे उसे देखते ही चीघया जाते है। यथा सूर्यछोकमें ऐसे ही शरीरघारी जीव रहते है।
  - पराघात नामकर्म—इस कमेरी महान तैजस्वी आत्मा अफ्ने दर्शनमात्रसे और वाणीके अतिशयसे महाराजाओंकी समाके सभ्योंको भी चिक्त कर देता है, अपने प्रतिसद्धींकी प्रतिमाको वृदित कर देता है।
  - २. आताप नामकर्भ—इस कर्मसे अणियोंका शरीर शीतळ होने पर भी उष्ण प्रकाशस्य ताप उत्पन्न धरनेकी शक्तिनाळा होता है। यह र्क्ज र्जावस्य से एकेन्द्रिय जीवोंका ही होता है।

(१२४) उन्नीसवां उद्योतकर्म — इसके कारण जीवको ऐसा उज्ज्वल गरीर प्राप्त होता है कि जो समुज्ज्वल होने पर भी दूसरोंको शीतप्रकाशरूप ही माल्रम होता है। उदाहरणार्थ चन्द्रलोकमें ऐसे हो शरीरधारी जीव रहते हैं।

(१२५) **चीसवां उ**च्छ्वासकर्म—यह कर्म जीवकी निःश्वास-श्रवास-क्रियाका नियमन करता है।

इक्कीसवां विहायोगितिकर्भ —यह कर्म जीवको आकाशमें उद्देनकी गति देता है। इसके दो प्रकार है:—

(१२६) ग्रुम विहायोगति—इससे सुन्दर गति होती है।

(१२७) अञ्चम विहायोगति—इससे बेटव गति होती है।

(१२८) बाइसवां प्रत्येक श्रारिकर्म—इस कर्मके कारण जो शरीर मिलता है उसे केवल एक ही जीव भोगता है।

(१२९) तेइसवां साधारण शरीरकर्म—इस कर्मके कारण जो शरीर प्राप्त होता है उसमें एक साथ कई जीव रह सकते हैं।

(१२०) चौबीसवां त्रसकर्म—इस कमसे दो इन्द्री, तीन इंद्री, चार इंद्री और पांच इन्द्रियोवाला शरीर प्राप्त होता है।

(१३१) पचीसवां स्थावरकर्म—इसके कारण एकेन्द्रियं शरीर प्राप्त होता है।

उद्योत नामकर्म—इस कर्मसे जीवोंका शरीर शीतप्रकाशरूप उपोत करता है।

२. विहायोगित नामकर्म—इस कर्मसे इस और हाथीने समान सुन्दर तथा काक एव गर्दमके सनान अग्रुभ गति (बाछ) प्राप्त होती है।

(१२२) छुच्चीसवां सुभग कर्भ—इसके कारण सर्व-प्रिय, सर्वेक स्लेहके योग्य गरीर प्राप्त होता है।

(१३३) सत्ताइसवां दुर्भग कर्मरे—सुभगकर्मके विपरीत ।

(१२४) अद्वाइसवां सुस्वरकर्म—इससे सुन्दर स्वर प्राप्त होता है।

(१३५) उनत्तीसवां दुःस्वरकर्म- सुस्वरके विपरीत।

(१३६) तीसवां शुम कर्म-इससे झन्दर देह मिलती है।

(१३७) इकत्तीसयां अञ्चम कर्म-- गुम कर्मके विपरीत।

(१३८) वत्तीसवां सूक्ष्मकर्म—सूदम अवाच्य शरीर मिल्ता है।

(१३९) तेतीसवां बादरकर्म—स्थूल देह जत्पन होती है।

(१४०) चौतीसवां पर्याप्तिकर्म—जीव जिस देहको प्राप्त करे वह उसके लिये उपयोगी पर्याप्ति प्राप्त करे। जैनाचार्योने छ पर्याप्ति मानी हैं—(१) आहारपर्याप्ति, (२) शरीरपर्याप्ति, (३) इन्द्रिय-पर्याप्ति, (४) प्राणापानपर्याप्ति, (५) मापापर्याप्ति और (६) मनःपर्यापि। पहिछी शरीर-पोषणके लिये आहार-द्रव्य प्रहण करनेमें छपयोगी है। दूसरी शरीरका पोषण करनेमें। तीसरी इन्द्रियादिका पोषण करनेमें। चौथी स्वासोच्छ्वासमें, पांचवीं बोल्नेमें और छठी संकल्पादिमें उपयोगी है। एकेन्द्रिय जीव प्रथम चार प्रकारकी पर्याप्तिके छपिकारी हो सकते है। दो इन्द्री, तीन इन्द्री, चार इन्द्री और मनरहित—अमनस्क ५ इन्द्रियोवाले जीव पहिली ५ पर्याप्तिके अधिकारी

सीभारय नामकर्मे—इस कर्मेंसे सर्वजनित्रयता प्राप्त होती है।

२. दुर्भाग्य नामकर्प-इस क्रांसे सर्वजन-अप्रियता प्राप्त होती हे l

होते हैं । संज्ञी—मनवाला पंचेन्द्रिय प्राणी छओं छः पर्याप्तिका अधिकारी होता है ।

(१४१) पेतीसवां अपर्याप्तिकर्म—इस कर्मके कारण [स्व-योग्य] पर्याप्ति मिले विना ही देही मृत्युके मुखमें चला जाता है।

(१४२) छत्तीसवां स्थिर कर्म — इसके कारण शरीरकी घातु, उपधातुएं नियमित रहती है। जैन मंतन्यके अनुसार घातु सात है: रस, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मञ्जा और जुक्र। उपघातुएं भी इतनी ही है वात, पित्त, कफ, शिरा, स्नायु, त्वचा और उदराग्नि।

(१४३) सैतीसचां अस्थिरं कर्म—स्थिर कर्मसे विपरीत कार्य

करता है।

(१४४) **अङ्तीसगां आदेयक्तर्भ<sup>व</sup>—देहमें** उञ्ज्वलता लाता है।

(१४५) उनतालीसवां अनादेयँकर्भ-आदेयसे विपरीत ।

(१४६) चालीसवां यदाः कीर्तिकर्म—ऐसा शरीर उत्पन्न फरता है कि जिससे यग और कीर्ति मिले।

(१४७) इकतालीसवां अयशः कीर्तिकर्म — यशःकीर्ति कर्मसे ज्ला।

१ स्थिर नामकर्म इंग कमी हड़ियें, दात आदि स्थिर रहते हैं। ( मु. श्री. दर्शनिवयजी )

२ अस्थिर नामकर्म-इस क्रमेंसे जीम कान आदि अस्थिर रहते हैं। (सु. श्री. दर्शनविजयजी)

२ आदेयनामकर्म—इस कर्मसे छोकमान्यता प्राप्त होती है। ४ अनादेयनामकर्म—इस कर्मसे छोकमान्य नहीं बना जा सकता।

५ चराःक्षीर्ति—इस.क्रमंसे सब ओर यश और कीर्ति फेलती है।

६ अयदाः कीर्ति—इस कमरे अपन्य और अपकीर्त होती है।

(१४८) वयालीसवां तीर्थंकरकर्म—इससे तीर्थंकरत्व प्राप्त होता है।

कर्मके दो मेद: घाती और अघाती। घाती कर्ममें ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अन्तराय, इन चारका समावेश होता है। मतिज्ञानावरणीय आदि अवान्तर मेदोंकी गणना करनेसे ४७ मेद होते हैं। अघातीके भी चार मेद हैं: वेदनीय, नाम, गोत्र और आयुष। सातावेदनीय आदि मेदोंके हिसावसे अघाती कर्मके १०१ मेद है। सारांशतः कर्मके प्रकार, प्रकृति अथवा मेद सब मिलकर १४८ प्रकार हो जाते हैं।

#### कर्मकी स्थिति

जीव पदार्थको लगे हुवे कर्मके क्षय होनेका नाम निर्जरा है। निर्जराके अविपाक और सविपाक नामक दो मेद है। कर्मपुद्रलके फल देनेके लिये तैयार होनेसे पूर्व ही कठोर तपश्चर्यादिसे उसका क्षय कर देनेका नाम अविपाक निर्जरा है। यदि तपश्चर्यादिकी सहायतासे इस कर्मको क्षीण न कर दिया जाय तो वह जीवके साथ मिलकर, विविध फलोंका भोग कराता है और उसकी निश्चित मुद्दत पूरी होने पर जीवका त्याग कर देता है। इसका नाम सविपाक निर्जरा है।

जिस संसारी जीवको अविपाक निर्जरा नहीं, किन्तु सविपाक निर्जरा भुगतनी पड़ती है उसके साथ कौनसा कर्म कितने समय रहता है, इसका माप भी जैन शास्त्रोंने निकाला है। आचार्य इसे "स्थिति-बन्व" अर्थात् कर्मका स्थितिकाल कहते है। स्थिति दो प्रकारकी है— (१) परा स्थिति (Maximum duration) और (२) अपरास्थिति। भाठ प्रकारके कमीका परास्थितिकाल और अपरास्थितिकाल जैनागमके अनुसार नीचे उद्धृत किया जाता है'—

ज्ञानावरणीय, दर्भनावरणीय, वेदनीय और अन्तराय कर्मकी परा स्थिति—उत्कृष्ट स्थिति (त्रिंशत्) तीस कोटाकोटी सागरोपम है।

मोहर्नाय कर्मकी परा स्थिति (सप्ति) ७० कोटाकोटी सागरो-पम है।

नाम तथा गोत्र कर्भकी परा स्थिति (विशति) २० कोटाकोटी सागरोपम है।

आयुपकर्भकी परा स्थित (तयस्त्रिशत) ३३ सागरोपम है।
एक योजन व्यास (Diameter) वाला और एक योजन
गहरा कुंवा खोदा जाय। उसका घेरा लगभग ३१ योजन होगा। इस
कुंवेमें उत्कृष्ट भूमिमें उत्पन्न, सात दिनके मेड़के वालोंके छोटेसे छोटे
क्षेत्र ट्रंस ठ्रंस कर मरे हों, और सौ सौ वरस बाद उस कुंवेसे एक एक
बाल निकाला जाय, और इस प्रकार एक एक वाल निकालनेसे जितने
समयमें कुंवा खाली होगा वह एक 'व्यवहारपल्य' कहलायगा। ऐसा
अनुमान लगाया गया है कि ४१३०५२६३०३०८२०३१७७७४९५१२१९२०००००००००००००००० वर्षका एक
व्यवहारपल्य होता है। असंख्य व्यवहारपल्यका एक 'उद्धारपल्य'
और असंख्य उद्धारपल्यका एक 'अद्धापल्य' होता है। १० कोटाकोटी
अद्धापल्यका एक सागरोपम होता है।

यह उत्क्रप्ट स्थितिका वर्णन हुवा। अब अपरा अर्थात् जधन्य स्थिति शीजिये— वेढनीय कर्मकी अपरा स्थिति १२ मुद्ध्ते है । नाम और गोत्र कर्मकी अपरा स्थिति ८ मुद्धते है । शेष कर्मोकी अपरा स्थिति १ अन्तर्भुद्धते है ।

एक आकाश प्रदेशमेंसे पासवाले ही दूसरे आकाश प्रदेशमें मन्द गतिसे जानेमें एक परमाणुको जितना समय लगता है उसका नाम समय है। असंख्य समयको एक आवली अर्थात् निमेपकाल होता है। अन्तर्भुह्तिके दो प्रकार है— एक जयन्य और दूसरा उत्कृष्ट। एक आवली+एक समय=एक "जवन्य अन्तर्भुह्ति"। १ मुह्तिकी ४८ मिनिट होती है। १ मुह्ति-१ समय=(एक समय कम करनेसे) एक "उत्कृष्ट अन्तर्भुह्ति"। जैन शाक्षमें मुह्ति तथा अन्तर्भुह्तिका दो अर्थोमें वर्णन है।

## कर्मका अनुभाग

कर्मके बालवसे जीवको वन्य होता है। फलको तीव्रता या मन्द-ताके हिसाबसे कर्मबन्ध भी तीव और मन्द िपना जा सकता है। कर्मके अनुभाग-बन्ध-के साथ फलको तीनता और मन्दताका अत्यन्त निकट सम्बन्ध है। अनुमाग-बन्धका अर्थ फल देनेकी शक्ति भी हो सकता है। अनुभाग-बन्धको कभी कभी अनुभव [रस] भी कहा जाता है।

<sup>े</sup> ९ समयसे अधिक काल जयन्य अन्तर्मुहुर्त, और ४८ मिनिटसे एक समय कम जितना काल उत्कृष्ट अन्तर्मुहुर्त समझना। और पूरी ४८ मिनिट-का एक मुहुर्त होता है।

<sup>(</sup> मु श्री. दर्शनविजयजी )

### कर्मका प्रदेशवन्ध

आकाशका जो छोटेसे छोटा जंश एक परमाणुसे ज्याप्त रहता है उसे प्रदेश कहते है । जैनाचार्य कहते है कि छोकाकाशके ऐसे एक प्रदेशमें एक साथ एक पुद्रल परमाणु, एक धर्मद्रव्यका प्रदेश, एक अवर्भ द्रव्यका प्रदेश, कालका एक छोटेसे छोटा अणु और जीव प्रदेश रह सकता है। कर्म-पुद्रल और जीव-द्रव्य इस प्रकार संमिश्रित रहते है। जनादि कालसे जीव बद्धकर्भ है। यह जिनसिद्धान्त है। स्पष्ट शब्दोंमें कहे तो कर्मपुद्रल जीवद्रव्यके साथ जीवके हर एक प्रदेशमें संमिश्रित होकर उसे (जीवको) बद्ध अवस्थामें रखता है; जीवके विश्रुद्ध ज्ञान-दर्शनादि निर्मल गुजोंको दक देता है। यहां कारण है कि जीव अनादि कालसे दु-ख-मोहनय इस संसारमें परिश्रमण करता है। इसीका नाम प्रदेशक्य है

चार प्रकारके वन्ध होनेसे, कर्मके भी चार प्रकार कहे गये हैं। अब आठ प्रकारके कर्मके आश्रव-कारण और कर्मके विपाकके बारेमें विचार करना चाहिये—

#### कर्मके आश्रव-कारण

जपर कहा गया है कि, जीवके विभावके कारण जीवमें कर्मका बाह्मव होता है — कर्मका आगमन होता है। (कर्मके आश्राप्त परवात् जो आश्रवित कर्म जीव-प्रदेशके एक क्षेत्रमें अवगाहना करता है — एकत्र रूपेंग रहता है उसे वन्य अथवा कर्भवन्य कहा जाता है।) किस प्रकारके विभावसे जीवमे किस प्रकारका आश्रव होता है, यह वात यहां संत्रेपमें कह देता हूं—

जैन दार्शनिक कहते है कि प्रदोष, निहव, मात्सर्य, अन्तराय, थासादना (आशातना) और उपघात, ये ज्ञानावरणीय और दर्शना-वर्णीय कर्मके आश्रवमें कारगमूत हैं। शंका-समाधानके परचात् भी शासमें अश्रद्धा रहनेका नाम प्रदोष है। ज्ञानके गोपनको निहद कहते है। हिंसा, द्वेष या ईप्यिक कारण ज्ञान देनेमे संकोच करना मार्त्सर्य कहलाता है । ज्ञानोवतिके मार्गमें विघ्न डालनेका नाम अन्तराय है। कार्यमे या वाक्यमे अन्य-प्रदर्शित सन्मार्गका अपलाप करना **थासादना है।** सत्यको सत्यरूप जानते <u>ह</u>ुने भी अतुत्वरूपसे उसकी स्थापना करना उपघात कहलाता है। जो जीव उक्त प्रदोषादि दोषोंसे दुषित होता है उनके विषयमें जैनाचार्थ कहते है कि उस जीवमें ज्ञाना-वरणीय और दर्शनावरणीय कर्मका आश्रव होता है। परिणामत उस जीवके ज्ञान और दर्शन ढके हुवे रहते हैं। इसी प्रकार दु ख, शोक, आकन्द, वय, ताप और परिवेदना ये पूर्वोक्त असातावेदनीय कर्मके बाश्रवमे निमित्तकारण है। दुःसका अर्थ कष्ट, शोकका अर्थ प्रिय-वियोगका क्लेंग, और अनुशोचना या अनुतापका अर्थ संताप है। आंखसे आंस् निकालनेको आकन्ट कहते है। प्राणहिसाका नाम वध है। जिससे दूसरेके हदयमें दया उत्पन हो जाय ऐसा आकृत्द करना या शोक प्रकट करना परिवेदना है। दु:खाढि छ प्रकारके विभावका अनुभावक अपनेमें जैसा अनुभव करता है वैसा ही अन्योको भी अनुभव करावे अथवा स्वयं भी अनुभव करे और अन्योंको भी अनुभव करावे। इस प्रकार दु खादि ६ विमान अठारह मेहोंमें परिणमित होते हैं । जैनानार्थ कहते हैं कि इन १८ प्रकारके विभावके कारण असादावेटनीय कर्मका

भाग्रव होता है। भृतानुकंपा, वतानुकंपा, दान. सरागसंयम, संयमासंयम, अकामनिर्जरा, बालतप, योग, क्षान्ति और जीन, ये दस सातावेदनीय कर्मके आग्रव-कारण है; जो मुल्यूर्व वेदा जा सके ऐसे कर्मका इससे आग्रव होता है। सर्व प्राणियंकि प्रति करणा होनेका नाम भूतानुकंपा है। क्षायारी साधुओंके प्रति अनुकंपा होना वतानुकंपा है। रागमिश्रित संयमका नाम सरागसंयम है। व्रतका पालन करते हुने जो कुछ कपायोंका नियमन होता है यह संयमासंयम है। अविचलित क्षपसे कर्मके निर्दिष्ट फलोंको भीत छेनेका नाम अकामनिर्जरा है। सम्यग्जानके साथ जिसका जरा भी सम्बन्ध न हो वह चालतप कहलाता है। वित्तवृत्तिके निरोधको योग कहते है। अपराधीको क्षमा करना क्षान्ति है। पवित्रता-शिकाको नाम जीच है। अवर्णवाद दर्शनमोहनीयका आश्रव-कारण है। सर्वज्ञ मगवानकी, विद्युद्ध आगमकी, संबकी, सत्य धर्मकी, और देवकी निदाको अवर्णवाद कहते है। इस अवर्णवादसे जीवमें वर्णन-मोहनीय कर्म प्रविष्ट होता है।

कपाय और नो-कपायकी प्रकृति तथा भेद ऊपर कहे जा चुके हैं। जैनाचार्य कहते हैं कि, कपाय और नो-कपायके उदयसे जीवमें जो तीन विभाव उत्पन्न होता है उससे जीव चारित्रमोहनीय कमें वाधता है। वहुत अधिक आरंभ और वहुत अधिक परिग्रहके कारण जीव नरकान आयु वांधता है — नरकायु कर्मका आश्रव होता है। सांसारिक व्यापारोंमें लिन रहनेको आरम्भ और विषयतृष्णाके कारण विषयोंक भोगको परिग्रह कहते है। इन विषयोंमें तलीन होकर जो जीव अहिंसा-दिको मृत्र जाता है वह नरकायुः वांधता है। माया अर्थात् उगवाजी

तियन आयुःकर्सने कारणम्त है। अत्पारम्भ और अन्य परिग्रहसे जीव मनुत्राष्ट्रः बांधता है। मृदुताते भी जीव मनुष्यआयुः बांधता है। की प्रकारके बाटुकर्मिक आश्रवमें अभीत और अवन मुद्य हैं। सन्तर्भन्म, नंबगानीय, अकामनिर्वश कीर वाट्यप देव-आयुः-कर्मिक भारतम स्वयन्त्र है। सन्यापी अभीत् सन्यानमाँ भी देवताकी और गुणानुवाद आदिसे जीवमें शुभ कर्मका आश्रय होता है। दर्शन-विश्चिद्ध, विनयसंपन्नता, अतिचार रहित शीखनत, ज्ञानोपयोग, संवेग, यथाशक्ति त्याग, तण, साधुमिक्त, वैजावृत्य, अरिहंतकी मिक्त, आचा-र्यकी मिक्त, वहुश्रुतकी मिक्त, प्रवचनकी मिक्त, आवश्यक अपरिहाणि, मार्गप्रमावना और प्रवचनवात्सल्य; इन १६ प्रकारकी शुभ मावनाओंसे जीवमें तीथकर नामकर्मका आश्रव होता है।

(१) विशुद्ध सम्यग्दर्शनका नाम दर्शनविशुद्धि है । इसके आठ मेद है—नि रांकित-विशुद्ध दर्शनमें कुछ गंका न करना। नि कांकित-धर्मके अतिरिक्त किसी वातकी आकांक्षा न करना । निर्विचिकित्सित-धर्म-क्रियामें कुछ भी घृणा न रखना। अमुद्धदिष्ट-शुद्ध द्रीनके विपयमें छेशमात्र भी कुसंस्कार न रखना । उपवृंहण—सम्यग्दष्टि कभी दूसरेका दोष नहीं देखता । स्थिरीकरण-सत्यमे अविचलित रहना, यह सन्चग्-दृष्टिका एक अंग है। वात्सल्य-सम्यगृदृष्टिवाळा सदैव मुक्तिमार्गके पथि-कोंकी और लेह, श्रद्धासे देखता है। प्रमावना-मोदामार्गका प्रचार यह सम्यग्दरीनका एक रुक्षण है। (२) मुक्तिके साधन तथा मुक्तिके मार्ग पर चलनेवाले साधुओंको गक्तिको विनयसंपन्नता कहते हैं। (३) पांच महानतका परिपालन । (४) आलस्य रहित होकर सम्यग्ज्ञान प्राप्त करनेके लिये प्रयत्न करनेका नाम ज्ञानोपयोग है। (५) संसारमें दु ख देखना संवेग कहलाता है। (६) शक्तिके अनुसार त्याग करना यघाराक्ति त्याग है। (७) अनत्यनुसार तप करना यथाञक्ति तप है। (८) साधुऑकी सेवा, रक्षा और अमवदान आदिको साधुभक्ति कहते । (९) धार्मिकोकी सेवा दैयाहत्य कहलाती है। (१०) सर्वन अरिहंत

भगवानमें अचल श्रद्धा रखनेका नाम सहिद्मिक है। (११) साधुसंघके नेता आचार्य, इनकी भक्ति करनेको आचार्य-भक्ति कहते है। (१२) धर्मका वोध करानेवालेको उपाध्याय और उपाध्यायकी मिक्कि उपाध्याय-भिक्त अथवा वहुश्रुत-भक्ति कहते है। (१३) गाल संवन्धी श्रद्धाका नाम प्रवचनभक्ति है। (१४) सामायिक, नत, पचलाण आदि दैनिक धर्मकार्यक अनुप्रानको आवश्यक-अपरिहानि कहते है। (१५) प्रभावनाका अर्थ हे मुक्तिमार्गका प्रचार करना। (१६) मुक्तिमार्गमें विचरण करनेवाले साधुओंके प्रति स्नेहमाव रखनेको प्रयचन-बात्सल्य कहते है।

पर्रिनंदा, आत्मप्रशंसा, सद्गुणाच्हादन और असद्गुणोद्दभावनासे जीव नीच गोत्रकर्म बांत्रता है। अन्यकी निंदाको पर्रिनंदा, अपनी प्रशंसाको आत्मप्रशंसा, अन्योके सद्गुणोको छुपाना सद्गुणाच्हादन और नहीं होने हुवे गुगिके आरोपण करनेको असद्गुणोद्दभावन कहते हैं। परप्रशंसा, आत्मिनंदा, सद्गुणोद्दभावन, असद्गुणाच्हादन, नीचैईति और अनुत्सेक, उच गोत्रकर्मके आखन कारण है। अन्योकी प्रशंसाको परप्रशंसा, अपनी निन्दाको आत्मिन्दा, अन्योके सद्गुणोद्दभावन और अपने गुण छुपानेको असद्गुणोच्हादन कहते है। गुरुजनोंको विनयका नाम नीचैवृत्ति है और अपने उत्तम कार्योके गर्व न करनेका नाम अनुत्सेक है।

अन्योंको दान, लाम, मोग, उपमोग और वीर्यमें विन्न उपस्थित करनेसे अन्तरायकर्म वंधते हैं। अर्थात् कोई दान करता हो, कोई लाम उठाता हो, कोई अनादि वस्तुका मोग करता हो, कोई चित्रादि वस्तुका उपमोग करता हो, कोई अपनी शक्ति—वीर्य विकसित करता हो, इन कार्योमें विन्न डाला जाने तो उसे तत्तद्विषयक विन्न डालना कहेगे। ऐसे विन्न डालनेसे जीव अन्तराय कर्मके आश्रव-कारण उत्पन्न करता है।

#### कर्मका विपाक

फर्मके आश्रवसे जीवके ज्ञान-दर्शन आदि शुद्ध गुण ढक जाते हैं और जीव विविध प्रकारके संताप तथा दुःख भोगता हुवा संसारमें— जन्मजन्मान्तरोंमें परिश्रमण करता है। किस कर्मका विपाक किस प्रकारका होगा अथवा किस कर्मका क्या फल मिलेगा यह बात कर्भके लक्षणसे ही समझी जा सकती है। ज्ञानावरणीय कर्मके बन्धसे जीवका शुद्ध ज्ञान आहत होता है। दर्शनावर्णीय कर्म जीवकी दर्शन-शक्तिको ढक देता है। और जीवके शुद्ध गुण ढक जाने पर उसे बन्ध, दुःख, गोक, सन्ताप, जन्म, जरा, मृखु, क्षोम आदि संसारकी अवर्णनीय ज्वालाओंमेंसे गुज़रना पड़ता है। इन ज्वालाओंका किसे अनुभव नहीं है!

सम्यग्दर्शन, सम्यग् ह्यान, सन्यक् चारित्र ये रत्नत्रय हैं। ये ही मोक्ष-मार्यके प्रदर्शक है। परन्तु कर्मका प्रताप इतना प्रवल है कि जीव अहर्निश संसारकी ज्वालामें जलता हुना भी मोक्षमार्गमें गति नहीं कर सकता। कितनी बार तो मोक्षमार्गके यात्री भी कर्मप्रावल्यसे पुनः पथभ्रष्ट हो जाते हैं और संसारस्वन्यनोंमें फंस जाते है। कर्मवन्यन जितने कठोर हैं, यह मोक्षमार्ग भी उतना ही कठिन है।

जन्म जन्मान्तरके सुकृतके बट्से जो मञ्य जीव मोक्षमार्ग पर जानेके टिये तैयार होता है उसे क्रमशः १४ मृमिकाएँ पार करनी पड़ती है, १४ अवस्थाओंसे गुज़रना होता है। जैन गालमें इन्हे "१४ गुणस्थानक" कहा गया है। यहां मै गुणस्थानका वर्णन नहीं कर्द्धगा। कर्मकी महिमा इतनी विचित्र है कि वह मोक्षमार्गको साधनामें भी अनेक प्रकारके विन्न उपस्थित कर देता है। सचा धीर, दृढविच, सहनगील साधक मोक्षमार्गके इन कण्टकोंको—दुःसह कर्मविपाकको—अविचल्लित रूपसे वेदता हुवा उस पार चला जाता है। जैनाचार्य इसे परिसह नाम देते हैं। परिसहका जय किये विना मोक्ष नहीं मिल सकता।

परिसह २२ प्रकारके हैं—(१) क्षुघा, (२) पिपासा, (३) शीत, (४) उष्णा, (५) दंशमगक, (६) अचेल, (७) अरति, (८) ली, (९) चर्या, (१०) नैपेधिकी, (११) गय्या, (१२) आक्रोश, (१२) वध, (१४) याचना, (१५) अलाम, (१६) रोग, (१७) तृणत्पर्ग, (१८) मल, (१९) सत्कार, (२०) प्रज्ञा, (२१) अज्ञान और (२२) सन्यक्त-परिसह।

जो सावक मोक्षको साधना चाहता है उसे इन २२ परिसहों पर विजय प्राप्त करनी चाहिये – इन्हे जीतना चाहिये। उसे मूल, प्यास, सरदी, धूप और मच्छर-डांसका दंश सहना चाहिये। वह चाहे जैसे जीर्श और तुच्छ बक्षसे काम चटा देता है. मूल्यवान बलकी अपेका नहीं रखता। कट सहन करने पर भी उसे संयनमें अरुबि नहीं होता। कीके रूप, शृंगार या हाज्मावसे वह विचलित नहीं होता। मार्ग चाहे जितना ल्या क्यों न हो. सचा साधक थक कर या धवरा-कर पीछे नहीं लौटता। व्यानके समय सांप या सिंहका उपसी हो तो भी वह रिथर रहता है – आसनका पिल्यान नहीं करता। वह कठोर मूमि पर सोता है। कोई गाड़ी देता है – कठोर वचन छुनाता है तो वह सहन कर लेता है। कोई गाड़ी ताइन करता है तो भी समभाव-

पूर्वक सह छेता है। किसी वस्तुकी आवश्यकता होने पर उसकी याचना करता है, परन्तु न मिछे तो क्छेश नहीं घरता। ज्वर — अतिसार जैसे रोग हो जायं तो भी उद्विप्र नहीं होता। शरीरमें कांटा छग जाय तों दुःख प्रकट नहीं करता। शरीरकी मिछनताको सह छेता है। माना-पमानको समान समझता है। ज्ञानके गर्वको छोड़ देता है। अपनी अज्ञानताका भी खेद नहीं करता। अखंड साधना करते हुवे देवी शक्ति प्राप्त न हो तो भी मोक्षमार्ग संबन्धी श्रद्धामें शंकाका प्रवेश नहीं होने देता। इस प्रकार मैंने २२ परिसहोंका संक्षिप्त वर्णन किया है। परिसहको जीतनेसे कठिन मोक्षमार्ग सुष्टम बनता है।

मुक्तिमार्गमें कण्टक स्वरूप इन परिसहोंका मूल कहां है ? कर्म-बंघ ही इनका मूल कारण है । ज्ञानावरणीय कर्ममेंसे प्रज्ञा और अज्ञान उत्पन्न होता है । दर्शनमोहनीय कर्ममेंसे अदर्शन परिसह उत्पन्न होता है । अन्तराय कर्ममेंसे अलाभ परिसहका जन्म होता है । अन्वलक, अरित, ज्ञी, नैषेधिकी, आक्रोग, याचना, सत्कार — पुरुत्कारके मूलमें चारित्रमोहनीय कर्म है । शेष परिसह वेदनीय कर्मके विपाक है ।

कर्मका विपाक किसीको भी नहीं छोड़ता; जीवके पीछे ही पड़ा रहता है। जो साघक अभी १४ वे गुणस्थान पर नहीं पहुंचे उन्हें मिल भिन्न परिसह होने सम्भव है। जिन्हें संपराय — कषायोंकी विशेष संभावना —हो वे 'वादर संपराय 'माने जाते है। जैनाचार्य कहते है कि वादर संप-राय साधकको इन २२ परिसहोंके होनेकी संभावना है। जिन साधकोंको अति अल्प मात्रामें छोभ-कषाय शेष रह गया है और वाकी सव कषाय नष्ट हो गये हैं वे "सुक्ष संपराय" माने जाते है। वे दशम गुणस्थान पर आरुद्ध होते हैं। जिनका चारित्रमोहनीय कर्म उपशान्त हो गया है व उपगान्तमोह—ग्यारहर्वे—गुणस्थानमें होते हैं। जिनका मोह सर्वथा नष्ट हो चुका है वे क्षीणमोह अर्थात् वारहर्वे गुणस्थानमे विराजमान होते है। तथापि कर्मका परिवल ऐसा है कि इन सूक्म-संपराय, उपशांत-मोह और क्षीणमोह सावकोंको भी अचेल, अरित, ली, नैपेधिकी, आक्रोश, याचना, सत्कार-पुरस्कार और अदर्शनके अतिरिक्त शेप १९ प्रकारके पितसह सहन करने पड़ते हैं। जो पुरुपप्रवर चार प्रकारके घाती कर्मका सम्लोच्छेद करके निर्मल केवलज्ञानका अधिकारी होता है वह 'जिन' अथवा अर्हत—सर्वज्ञ अर्हत—१३वें गुणस्थान पर पहुंच जाता है। जैन शाल उन्हें "ईस्वर"के नामसे भी पुकारते हैं। ऐसे महापुरुषको भी मूल, प्यास, ठंड, घूप, दंशमशक, चर्या, शैन्या, वघ, रोग, तुणस्पर्श और मल ये ११ परिसह व्यक्त रूपसे नहीं तो अञ्चक रूपसे (नाम-मात्रको) रहते है।

केवल सिद्धके जीव हो परिसहसे दूर हैं। इन्हें कर्म स्पर्श नहीं कर सकता। लोकाकाशकी उचतम सीमा पर निर्मल सिद्ध शिला है। इस गान्तिमय स्थानमें रहकर सिद्ध अनन्त चतुष्टयमें रमण करते हैं, अनंतकाल तक रहते हैं। वहां न कर्म है, न बंध है, न संसार है और न परिसह है।

यहां मैंने कर्मका जो जैनागमसंमत विवरण दिया है वह शायद कुछ छोगोंको नीरस प्रतीत होगा। यह नीरस मछे माछम हो, पर जैनोंके कर्मसिद्धांतके मूछ स्त्रोंके साथ किसी भी भारतीय दर्शनको मतमेद हो ऐसा प्रतीत नहीं होगा। रागद्देषादि विभावोंके कारण जीव कर्ममें हिस होता है। कर्मसे ही जीव वंघता है। कर्म ही संसारका मूल है। कर्म ही जीवकी प्रकृति और सांसारिक घटनाओंकी रचना करता है। कर्मका अभाव नैष्कर्म्य अथवा सुक्ति है। परामुक्ति प्राप्त होने तक जीवके साथ कर्मविपाक लगा ही रहेगा। जैन दर्शनमें इन सब तत्वों पर खूब विचार किया गया है और भारतके सभी प्राचीन दर्शनोंने उसे स्वीकार किया है। बौद दर्शनने भी उसकी प्रामाणिकता मानी है। कर्मवाद भारतीय दर्शनोंकी एक विशिष्टता है। जैन दर्शनमें कर्मतत्वकी जो विक्तृत आलोचना मिलती है, उससे इतना तो माल्यम होता है कि गौतमबुद्ध और भगवान महावीरके पूर्व — शताब्दियों पहिले, भूतकालके स्मरणातीत युगमें, मारतवर्षमें अन्य दर्शनोंके समान जैन दर्शनने मी अच्छी प्रसिद्धि प्राप्त की होगी।

# जैन दर्शनमें धर्म और अधर्म तत्त्व

[ धर्मास्तिकाय और सधर्मास्तिकाय सम्बन्धी यह छेल श्री मद्यचार्यजीने विगीय साहित्य परिपद् पत्रिका पु. ३४ अक २ में प्रकाशित किया था। इसमें अनेक विरोधी दलोलोंकी समीक्षा की है एवं तर्करी धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय स्वतन्त्र अस्टितकार स्थापना करनेका प्रयत्न किया है। उस लेखका अनुवाद, गुजरात महाविद्यालयके अध्यापक श्री नगीनदास पारेखने जैन साहित्य संशोधकर्मे छपाया था, जो यहा उद्धृत किया जाता है।
—थी संशील 1

(१)

## धर्म

साधारणतः धर्म शब्दका अर्थ पुण्यकमं अथवा पुण्यकमं-समूह होता है। भारतीय वेदमार्गानुयायी दर्गनोमें कहीं कहीं धर्मशब्दमें नैतिकके अतिरिक्त अर्थका बारोपण भी किया गया है। ऐसे सभी स्थानोमें धर्मशब्दका अर्थ वस्तुकी प्रकृति, स्वभाव या गुण होता है। बौद्र दर्शनमे भी धर्मशब्दका प्रयोग नैतिक अर्थमें प्रयुक्त मिलता है; किन्तु बहुतसे स्थानोमे 'कार्यकारणश्चक्का,' 'अनित्यता,' आदि किसी विस्वनियम या वस्तुधर्मको प्रकट करनेमे भी इसका प्रयोग हुवा है। परन्तु जैन दर्शनको छोडकर अन्य किसी भी दर्शनमें धर्मको एक अजीव भदार्थक्षप नहीं माना गया। नैतिक अर्थके अतिरिक्त एक नये ही अर्थमें धर्म शब्दका प्रयोग केवल जैन दर्शनमें ही देखा जाता है। जैन दर्शनानुसार 'धर्म' एक अजीव पदार्थ है। काल, अधर्म और आकाशके समान धर्म एक अस्ति द्रव्य है। यह लोकाकाशमें सर्वत्र व्याप्त है। और इसके 'प्रदेश' असेल्य हैं। पांच 'अस्तिकाय'में धर्म मी एक है। यह 'अपौद्रलिक' (Immaterial) और नित्य है। धर्म-पदार्थ पूर्णतः 'निष्क्रिय' है और अलोकमें उसका अस्तित्व नहीं है।

जैन दर्शनमें धर्मको 'गतिकारण' कहा जाता है। परन्तु इसका यह भर्थ नहीं है कि घर्म वस्तुओको चलाता है; वह तो निष्क्रिय पदार्थ है। तव उसे 'गतिकारण' कैसे मान सकते है ! धर्म प्रत्येक पदार्थकी गतिके विषयमें 'वहिरंग हेतु' अथवा 'उदासीन हेतु' है। वह गति करनेमें पदार्थको केवल सहायता करता है। जीव अथवा कोई मी पुद्रल-द्रव्य स्वयमेव ही गतिमान होता है; वास्तवमें धर्म इन्हें किसी प्रकार भी नहीं चलाता; तो भी वह धर्म गतिमें सहायक होता है और धर्मके कारण पदार्थीकी गति एक प्रकारसे संगवित होती है। द्रव्य-संप्रहकार कहते है: "जल जिस प्रकार गतिमान मत्त्यकी गतिमें सहायक है उसी प्रकार धर्म गतिमान जीव अथवा पुरुल-द्रव्यकी गतिमें सहायक है। वह गतिहीन पदार्थको नहीं चलाता।" कुन्दकुन्दाचार्य और अन्य जैन दार्शनिक भी इस विपयमें जल और गतिशील मत्स्यका दृष्टान्त देते हैं। "जल जिस प्रकार गतिशील मल्यके गमनमें सहायता देता है उसी प्रकार घर्म भी जीव और पुद्रलकी गतिमें सहायक है " (९२ पंचास्तिकाय, समयसार)। तत्वार्थसारके कर्ता कहते हैं कि, "जो समस्त पदार्थ स्वयमेव गतिमान होते है, उनकी गतिमें धर्म सहायता देता है। जिस प्रकार गमन करनेके समय मत्त्य जलकी सहायता छेता है, उसी प्रकार जीव और पुद्रल-द्रव्य भी गतिमें घर्मकी सहायता ग्रहण करते हैं।" वस्तुओंके गतिकार्यमे घर्मके अमुख्य हेतुल और निष्क्रियत्वका समर्थन ब्रह्मदेव निम्न दृष्टान्तपूर्वक करते है। सिद्ध पूर्णत. मुक्त जीव है। उनके साथ संसारका कोई संवन्ध नहीं है। वे पृथ्वीके किसी भी जीवके उपकारक नहीं है। वे पृथ्वीके किसी भी जीवसे उपकृत नहीं होते। वे किसी भी जीवको मुक्तिमार्ग पर नहीं ले जाते। तथापि कोई भी भक्तिपूर्वक सिद्ध पुरुषकी भावना करे, यह विचार करके देखे कि, अनन्त ज्ञानादि विषयोंमें स्वभावतः वह भी सिद्धके समान ही है तो वह जीव भी धीरे धीरे सिद्धत्वप्राप्तिके मार्गेमें भागे बढता है। यहां स्पष्ट है कि वास्तवमें तो जीव स्वयं ही मोक्ष-मार्गका मुसाफिर बना है, फिर भी इस वातसे भी इन्कार नहीं किया **जा सकता कि सिद्ध पुरुष भी उसकी मुक्तिका कारण है। वास्तविक** दृष्टिसे अथवा किसी प्रकार भी वस्तुओंको न चलाते हुवे भी ठीक इसी प्रकार धर्म उनकी गतिमें कारण अथवा हेत है।

छोकाकाशके बाहर धर्मतत्वका अस्तित्व नहीं है। इसी छिए स्वभावतः कर्म्वगित होने पर भी मुक्त जीव छोकाग्र पर स्थित सिद्ध शिछा पर ही रह जाते है और उससे ऊपर अछोक नामक अनन्त महाशून्य आकाशमें नहीं विचर सकते। छोकाकाश और अछोकाकाशकी भिन्नताके समस्त कारणोंमें एक यह भी है कि छोकमें धर्मकी अवस्थिति है। विश्वमें वस्तुओकी स्थिति और विश्ववस्तुओकी नियमाधीनता गतिसापेक्ष है।

अत एव कह सकते है कि, धर्मके कारण ही लोकाकाश अधवा नियमबद्धविश्वका होना संमव हुवा है। ऐसा होते हुए भी यहां पर यह बात याद रखनी चाहिये कि, धर्म गतिमें सहायक कारण के सिवा और कुळ नहीं है। पदार्थ स्वयमेव ही गतिमान अधवा स्थितिगील होते है और किसी भी स्थितिशील पदार्थको धर्म चला नहीं सकता। यही कारण है कि विश्वके पदार्थ निरन्तर चलते फिरते दिखलाई नहीं देते। यह कहा जा सकता है कि विश्वमें जो नियम अथवा श्रृङ्खला (व्यवस्था) प्रतिष्ठित हो रहे है उनका एक कारण है।

अध्यापक शीलके मतानुसार धर्म गतिका सहायक कारण तो है ही, पर वह " इससे भी कुछ और अधिक है "। वे कहते हैं---" वह इसके अतिरिक्त कुछ और भी है, वह नियमबद्ध गतिपरंपरा ( System of movements ) का कारक अथवा कारण है, जीव और पुद्गलको गतिमें को श्रृंखला ( Order ) वर्तमान है उसका कारण धर्म ही है। " उनके मतानुसार धर्म, ठाइब्नीट्स प्रतिपादित प्रथमसे नियत व्यवस्था (Pre-established harmony) से कुछ कुछ मिलता जुलता ही है। प्रभाचन्द्रकी "सक्तद्रगति युगपद्भावि गति" इस युक्ति पर वह अपना मतवाद स्थापित करता है । वस्तुओकी गतियोंमें जो श्रुंखला या नियम देखा जाता है उसका कारण धर्म ही है, ऐसा प्रभाचन्द्रका वास्तविक अभिप्राय है या नहीं इसमें सन्देह है। उत्त श्रृंखलाके कारणोंमें धर्म भी एक है, यह वात स्वीकार्य है, परन्तु वस्तुओकी श्रृंखलाबद्धगतिमें धर्मके अतिरिक्त अन्य कारणोंकी भी आवश्यकता होती है; यह वात भी स्वीकार करनी पड़ेगी। सरोवरमं मत्त्यपंक्ति जिस श्रृंखलासे गमनागमन करती है, उस श्रृंखलामें केवल सरोवरका पानी ही एकमात्र कारण है, ऐसा नहीं कहा जा सकता । मीनपंक्तिकी उपर्युक्त सुसंबद्ध गतिमें तालाबका पानी जिस प्रकार कारण बनता है उसी प्रकार नत्त्योंकी प्रकृति भी कारण बनती है। 'प्रनेय-कमलमार्तण्ड'में प्रभाचन्द्रने कहा है—

" विवादापन्नसकलजीवपुदगलाश्रयाः सकृद्गतय साघारणवाद्य-निमित्तापेकाः युगपद्भाविगतित्वादेकसरः सिल्लाश्रयानेकमस्यगतिवत् । तथा सफलजीवपुद्गलिखतयः साधारणवाद्यनिमित्तापेका युगपद्मावित्थि-तित्वादेककुण्डाश्रयानेकवदरादित्थितिवत् । यत्तु साधारणं निमित्तं स धर्मो-ऽधर्मश्च, ताभ्याम् विना तद्गतित्थितिकार्यस्यासन्भवात् । "

इसका भावार्थ यह है कि "समस्त जीव और पौद्गलिक पदा-शौंकी गतिया एक साधारण वाह्य निमित्तकी अपेक्षा रखती है। क्यों कि ये समस्त जीव और पौद्गलिक पदार्थ युगपत् अर्थात् एक साथ गति-मान दिखलाई देते है। सरोवरके अनेक मत्त्योंकी युगपद्गति देखकर जिस प्रकार उस गतिके साधारण निमित्तक्षप एक सरोवरमें वर्तमान जलका अनुमान होता है उसी प्रकार जीव पुद्गलकी गतिसे एक साधारण निमित्तका अनुमान करना पड़ेगा। समस्त जीव और पौद्गलिक पदार्थोंकी स्थितियां एक साधारण वाह्य निमित्तकी अपेक्षा रखती है; क्यों कि वे समस्त जीव और पौद्गलिक पदार्थ युगपत् स्थितिशील देखे जाते है। एक कुंडमें अनेक वेरोंकी युगपत् स्थित देखकर जिस प्रकार उक्त स्थितिके साधारण निमित्तक्षपते कुंडका अनुमान होता है, उसी प्रकार जीव, पुद्गलकी स्थितिसे एक साधारण निमित्तका अनुमान करना पहेगा। वे साधारण निमित्त यथाक्रम धर्म और अधर्म हैं; क्यों कि इन दोनोंके विना उपरोक्त गति-स्थितिरूप कार्य हो नहीं सकता।"

प्रभाचन्द्रके उपरोक्त वचनसे यही सिद्ध होता है कि अनेक पदार्थीकी युगपत् गतिसे धर्मतत्त्वके अस्तित्वका अनुमान होता है। परन्तु जिस प्रकार एकके पीछे दूसरे पदार्थके जानेसे ही उन्हे श्रुंखला-वद्ध नहीं कह सकते उसी प्रकार दो या अधिक पदार्थोंकी युगपत् गतिसे ही उनके श्रृंखलाबद्ध होनेका अनुमान नहीं किया जा सकता। गतियां युगपत् होनेसे ही वे श्रृंखलावद्ध हो जाय यह कोई नियम नहीं है । कल्पना कीजिए कि किसी तालावमें एक मळ्ळी उत्तरकी ओर दौडती है, एक मनुष्य पूर्वकी ओर तैरता है, पेड़से गिरा हुवा एक पत्ता पश्चिमकी और बहा जाता है और एक कंकर सरोवरके तलकी ओर बैठता जाता है; ये सब गतियां युगपत् है और ये युगपत् गतियां, गति-कारण जलसे ही संभव है, परन्तु इन सब गतियोंमें यौगपद्य होने पर भी कोई श्रृंखला (न्यवस्था) दिखलाई नहीं देती। इसी प्रकार धर्मको युगनत् गतियोंका कारण नहीं कहा जा सकता। धर्मको जैन दर्शनमें निष्क्रिय पदार्थ कहा गया है । गतिपरंपराक्री श्रृंखलामें धर्मकी उपयोगिता स्वीकार्य है; परन्तु याद रखना चाहिये कि धर्म कियाशिल बस्तु नहीं है और इस लिए क्लिकी गतियोंमें जो शृह्वल है उसका एकमात्र कारण धर्म ही है ऐसा नहीं माना जा सकता।

अतः हमे प्रतीत होता है कि अध्यापक चक्रवर्ती महाशयने पण्डितवर शीलके धर्म संवन्धी मतवादकी जो समालोचना की है वह युक्ति-संगत है। परन्तु गतिसमूहकी श्रृष्टकाके कारणकी खोज करते हुए अव्यापक चक्रवर्तीन अधर्मतत्व छा घरा है। स्थितिकारण अधर्म " युक्तिसे " धर्मका " पूर्वगामी" (Logranlly prior) है और अधर्मके फल अथवा कार्यका निरास करनेके लिये अथवा उसे किसी हद तक मन्द करनेके लिये धर्मके प्रयत्नसे श्रृद्धलाको उत्पत्ति हुई है ऐसा उनका मत प्रतीत होता है। विद्वान अध्यापकके इस मतको हम स्वीकार नहीं कर सकते। हमें मूलना न चाहिये कि धर्म और अधर्म दोनों निष्किय तत्व हैं। उनके अस्तित्वसे गति-श्रृद्धलाके आवि-भावको सहायता मिल सकती है, परन्तु गतिश्रृद्धलाकी उत्पत्तिमें उनका कियाकारिव विल्कुल नहीं है।

सच बात तो यह है कि धर्म, अधर्म, आकाश और काल सिम्मलित रूपसे अथवा पृथक् पृथक्, वस्तुओंकी गतिपरपरामें शृह्वला उपक करनेमें समर्थ नहीं है। इनका अस्तित्व शृह्वलोंके सहायक रूपमें माना गया होने पर भी ये सर्वथा निष्क्रिय द्रव्य हैं। विश्वनियमके कारणका निर्णय करनेमें अहैतवाद "एकमेवाहितीयम्" सपदार्थको लाता है और ईश्वरवाद एक महान स्रष्टाका निर्देश करता है। जैन दर्शन अहैतवाद और कर्तृत्ववाद, इन दानोंका विरोधी है, अत एव शृह्वलावह गतियोंका, और उसके साथ विश्ववर्ती नियमका कारण निश्चित करनेमें जैनोंको स्वभावत गतिशील जीव और पुद्गलकी स्वामाविक प्रकृति पर अवलम्बत रहना पड़ता है। सब जीवोमे समान ही जीवके गुण रहे हुए है। इस लिये सब जीवोके कर्म और क्रियायहति अधिकाशमें एक ही प्रकारके होते हैं। और एक हो काल, आकाश, धर्म, अधर्म और पुद्गलके साथ मिलकर समस्त जीवोको कार्य करना

पड़ता है, इस लिये भी जीवोमें एक नियम और शृह्वलाका आविर्भाव होता है। हमें प्रतीत होता है कि जड़ जगतकी शृह्वलाके सम्बन्धमें जैन दरीन, आधुनिक विज्ञान-सम्मत मतका स्वीकार करनेमें तनिक मी आनाकानी नहीं करेगा। वर्तमान युगके जड विज्ञानके आचार्योंके समान जैन भी कह सकते हैं कि, जड जगतमें जो शृह्वला है वह जड पदार्थके स्वाभाविक गुणोंमेंसे उत्पन्न हुई है। जडका संस्थान (Mass) और गति ( Motion ) गुरुत्वाकर्षण (Law of gravity)के नियम और जडमें वर्तमान आकर्षणविकर्षण शक्ति (Principles of attraction and repulsion ) मेंसे ही जंड जगतकी शृह्खला उत्पन्न होती है। जंड न्यापारों (Purely material phenomena) में जो नियम देखा जाता है उसकी प्रतिष्ठामें धर्म, अधर्म, आकाश और काएका अस्तित्व अत्यधिक सहायक है, यह बात भी यहां मान छेनी चाहिये। जगतमें जीवोंका अस्तित्व भी जडजगतकी श्रृंखलाका पोषक है; क्यों कि अनादि कालसे जो सब वद्ध जीव ससारमें भ्रमण कर रहे है, उनके प्रयोजन और सभीप्साके अनुसार जड द्रव्य अथवा पुद्गल घीरे घीरे बदलते आए हैं। इस प्रकार माछम होता है कि, वस्तुओकी गतिमें जो श्रृंखला है वह मूल तो वस्तुकी ही क्रियागील प्रकृतिमें से ही उत्पन हुई है, और केवल धर्मतत्त्वका अस्तित्व ही इस श्रृंखलाकी प्रतिप्राका सहायक है ऐसा नहीं है। अधर्म, आकाशादि तत्त्व भी उसके परिपोषक हैं। तत्त्वार्थ-राजवार्तिककार विशष रूपसे कहते हैं कि, पदार्थ स्वभावसे ही गति-स्थितिमें कर्तृत्वाधिकारी है। और वे धर्म अधर्मको 'उपप्राहक' कहते हैं। वे कहते है कि, अन्य व्यक्ति चलनेमें एकड़ीका सहारा ऐता है,

छकड़ीं उसे चलाती नहीं, केवल उसके चलनेमें सहायता देती है। यदि रुकड़ी कियागील कर्ता होती तो वह अचेतन और निदायस्त व्यक्तिको मी चलाती । अत एव अन्धकी गतिमें लकहो उपग्राहक है । और दृष्टिके व्यापारमें प्रकाश सहायक है, देखनेकी शक्ति आंख ही है, प्रकाश दृष्टि-शक्तिका उत्पादक नहीं है। प्रकाश यदि कियाशील कर्ता होता तो वह भचेतन और सुप्त व्यक्तिको भी दर्शन कराता । अत एव दृष्टि-व्यापारमें प्रकाश उपप्राहक है। वे कहते हैं कि. "ठीक इसी प्रकार जीव और जड पदार्थ स्वयमेव हो गतिमान अथवा स्थितिशील होते है। उनके गति और स्थिति व्यापारमें धर्म और अधर्म, उपप्राहक अर्थात् निष्क्रिय हेत हैं। वे उस गति या स्थितिके 'कर्ता' या उत्पादक नहीं हैं। वर्म और अधर्म यदि गति और स्थितिके कर्ता होते तो गति और स्थिति असंगव हो जाते।" धर्म और अधर्मको सक्रिय द्रव्य रूप माननेसे जगतमें गति और स्थिति असम्भव क्यों हो जाती. इस वातका भी प्रति-पादन किया गया है। धर्म और अधर्म सर्वव्यापक तथा लोकाकागर्में सर्वत्र ज्यात हैं। अत एव जब जब धर्म किसी वस्तको गतिमान करता तव तव ही अर्घम उसे रोक देता । इस प्रकार जगतमें स्थिति असंभव हो जाती। इसी लिये अकलंक देव कहते है कि, यदि धर्म और अधर्म निष्त्रिय द्रव्यके अतिरिक्त कुछ और होते तो जगतमें गति और स्थितिका होना असंमव हो जाता । गति और स्थिति चोव और जड पदार्थोंकी कियासापेक्ष है। घर्म और अधर्म गति और स्थितिके सहायक हैं और एक प्रकारसे धर्म तथा अधर्मके कारण ही गति और स्थिति संभवित होती है। यहां पर हम ज़रा आगे बढ़कर क्या यह नहीं कह सकते कि, श्रृंखलायद्ध गति और श्रृंखलायद्ध स्थिति जीव और जह पदार्थीकी स्वामाविक कियाके आधीन है और उसके सहायक तथा अपरिहार्ये हेतु होने पर भी घर्म और अधर्म सम्मिलित रूपसे या पृथक् पृथक् गति-स्थिति-श्रृंखलाके उत्पादक ( Cause ) नहीं हैं!

जो लोग कहते है कि धर्म और अधर्म प्रत्यक्षके विषय नहीं हैं अतएव वे सत्यदार्थ नहीं है, उन्हें जैन अयुक्तनादी कहते है। प्रत्यक्षके विषय न हों ऐसे अनेक पदार्थ हमें सत्य मानने पड़ते हैं और हम उन्हे सत्य मानते सी है। पदार्थ जब गतिशील एवं स्थितिमान देखे जाते है तो कोई ऐसा द्रव्य भी अवस्य होना चाहिये कि जो उनके गति और स्थिति-व्यापारमे सहायता दे । इस युक्तिसे धर्म तथा अधर्मके अस्तित्व भौर द्रव्यत्वका अनुमान किया जाता है । कोई कोई कहते हैं कि, आकाश ही गतिका कारण है और आकाशसे भिन्न धर्म अथवा अधर्म द्रव्य माननेकी आवश्यकता नहीं है । जैन दार्शनिक इस मतवादकी नि.सारता दिखलानेके लिये कहते है कि, आकाशका गुण तो अवकाश देना हों हैं । यह बात समझमें आने योग्य है कि, अवकागप्रदान यह गति-शील पदार्थीको उनकी गतिमे सहायता देनेसे एक भिन्न वन्तु है। इन दोनो गुणोंकी यह मौलिक मिन्नता ऐसे दो द्रन्योंका अस्तित्व सिद्ध करती है कि जो मूलसे ही मिन भी। और इसी कारण धर्मतत्व आकारासे भित्र द्रव्य है। और यह भी ज्ञात होता है कि, यदि आकारा गतिकारण होता तो वस्तुएं अलोकमें प्रवेश करके लोकाकाशके समान वहां भी इधर उधर सज्जार कर सकती थी। अलोक यह आकागका अंश होने पर भी सर्वथा शून्य और पदार्थ रहित है। ( इतना ही नहीं,

वहां तो सिद्ध भी प्रवेश नहीं कर सकते।) इससे ही माद्म होता है कि, धर्म सदद्रव्य है, अलोकमें इसका अस्तित्व नहीं है, और लोकमें न्यात होकर छोकाकाश और अछोकाकाशर्में एक वड़ी मिनता प्रतिपादित करता है। कोई कोई यह भी कहते है कि अदृष्ट ही गति-कारण है. धर्म द्रव्यकी सत्ता नहीं है। परन्तु याद रखना चाहिये कि चेतन जीव जो ग्रुमाग्रम कमें करता है. उसीके फलखरूप अदएकी कल्पना की गई है। दछीरके रिये यह मान भी हे कि चेतन जीवके गमनागमन करानेमें अदृष्ट समर्थ है तो भी पाप-पुण्य कमोंके अकर्ता और तजन्य सदृष्टके साथ किसी प्रकारका संबन्ध न रखनेवाले जो जड पदार्थ हैं जनको गतिका कारण क्या हो सकता है <sup>३</sup> यह वात याद रखनी चाहिये कि, जैन मतानुसार धर्म, पदार्थीको चलानेवाला कोई द्रव्य नहीं है, वह तो वस्तुओंकी गति-कियामें केवल सहायता देता है। गतिमें धर्मके समान एक निष्क्रिय कारण अवस्य मानना चाहिये। अदृष्टकी सत्ता मानें तो भी उससे धर्मको एक सत् और अजीव द्रव्य माननेमें कोई रुकावट पैदा नहीं होती।

> (२) अधर्म

विस्व-व्यापारके आधारकी खोज करते हुवे अनेक दर्शनोंको — खास करके प्राचीन दर्शनोंको — क्ष्म विरोधी तत्व मिळे है। जरथुस्त-प्रवर्तित धर्ममें हम "अहुरोमज्द" और "अहरिमान" नामक दो परस्पर विरोधी—हितकारी और अहितकारी—देवताओंका परिचय पाते है। प्राचीन याहृदी धर्म और किश्चियन धर्ममें भी ईस्वर और उसका चिरकालीन

दुस्मन जैतान मौजूद है। भारतमें देव और असुरकी धर्म-कथा पुरातन कालसे चली आती है। धर्मविस्वासकी वातको छोड़कर यदि दार्शनिक तत्त्वविचारकी आहोचना की जाय तो वहां भी हैतवादकी एक असर दृष्टिगोचर होती है। उन सब द्वैत वादोंमें आत्मा और अनात्माका मेद विशेष उल्टेख योग्य है और इस मेदकी करपना प्रायः सभी दर्शनोंमें किसी न किसी रूपमें रही हुई है। सांस्यमें यह देत पुरुष-प्रकृतिके रूपमें वर्णित है; वेदान्तमें ब्रह्म और मायाके सम्बन्धके विचारमें हैतका कुछ **आभास दिखलाई देता है; फेंच तत्त्ववेत्ता डेकार्टके अनुयायी आत्मा** और जहकी मिन्नता देख सके थे और इन्होंने उनका समन्वय करनेका <u>च्या प्रयास किया था । जैन दर्शनमे जीव और अजीव ये परस्पर</u> मिन्न मूल तत्व है । इन सन दैतोंके अतिरिक्त अन्य भी कई प्रकारके हैत दार्गनिक स्वीकार करते हैं । यथा – सत् और असत् (Being and Non-being), तत्त्व और पर्याय (Noumenon and Phenomenon) आदि।

प्राचीन प्रीकोंने एक अन्य युप्रसिद्ध मेदकी करपना की थी, वह मेद गित और स्थितिके बीचका है। हेराक्षीट्रासके शिप्योंके मतानुसार प्रत्येक स्थिति यह वास्तविक तात्विक व्यापार नहीं है, प्रदार्थ प्रतिक्षण परि-वर्तित होता रहता है और इस प्रकार प्रत्येक पदार्थ प्रतिक्षण गतिमान हैं ऐसा कह सकते है। दूसरी और पारमेनिडिसके शिष्य कहते हैं कि, गति असंभव है, परिवर्तित न हो ऐसी स्थिति ही स्वामाविक तत्व है। इन दोनों पक्षोंके वादिववादसे गति और स्थिति, दोनोंको सत्यता और तात्विकता समझी जाती है। जो लोग केवल तत्विचारके ही पद्माती नहीं है और खोकव्यवहारकी ओर भी दृष्टि रखते है वे गति और स्थितिमेंसे किसी एककी सत्ताको सर्वथा अस्वीकार करके दूसरेकी ताल्विकता नहीं दिखला सकते। जैन अनेकान्तवादी हैं अतएव वे गति-कारण धर्म कौर स्थिति-कारण अधर्म इन दोनोंकी ताल्विकताको स्वीकार करें तो इसमें आस्वर्यकी कोई बात नहीं है।

धर्मके कारण गति है: अधर्मके कारण स्थिति है: धर्म और अधर्म दोनों सत् इन्य है, और अजीव इन्योंमें इनका समावेश होता है । दोनों ही छोकाकाशमे न्याप्त है और सर्वगत न्यापक पदार्थ है । महाशून्य अलोकमें दोनोका अस्तित्व नहीं है । " वर्भ इससे कुछ विशेष है, वह नियमबद्ध गतिपरंपराका कारक या कारण है - जीव और पुद्गलकी गतियोंमें जो शृङ्खला वर्तमान है उसका कारण धर्म ही है "- यह मानना युक्तिसंगत नहीं है। जैन दर्शनके मतानुसार जीव और पुद्गल दोनो स्वयमेव ही गतिशील हैं और धर्म पूर्णतः निक्तिय पटार्थ है। अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि, धर्म विस्ववर्ती शृह्वलका विधायक है। अधर्न भी निष्क्रिय द्रव्य है। जीव और पुद्रगल स्वयमेव ही स्थितिशील हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि, यदि जगतमं श्रृंखलानद स्थिति हो तो उसका कारण अधर्म ही है। जीव और पुद्गलका स्वमाव ही उसका कारण है। धर्भ और अवर्धमेंसे फोर्ट् भी जगतवर्ती नियमका कर्ता नहीं है। और इनमें किसी एकको दृसरेका युक्तिसे पूर्वगामी (Logically prior) नहीं कह सकते। धर्म और अधर्ममेंसे कोई एक दूसंन्के न्यापारकी प्रतिक्रिया करता है और इस चिरविरोध या

धनन्त संप्रामके ऊपर विस्वशृह्यां अवलम्बित है, ऐसा मानना युक्ति-विरुद्ध है। प्रीक दार्शनिक आविष्कृत 'राग' ( Principle of love ) और 'द्वेष ' ( Principle of hate ) के सिद्धान्तके साथ धर्म और अधर्मको तुलना नहीं हो सकती। हमें प्रतीत होता है कि, धर्मको बिहर्भुंबी गतिका कार्ण (Principle "guaranteeing motion within limits ") और अधर्मको अन्तर्मुखी गतिका कारण या मध्याकर्पणकारण (क्रोप्टक Principle of Gravitation) कहना ठीक नहीं है । परमाणुकाय संरक्षणमें जिन दो परस्पर विरोधी (Positive and negative) वैद्युतिक शक्तिका व्यापार (Electro magnetic influences ) देखा जाता है, उनके समान परस्पर विरोधी किन्हीं दो तत्वोंके साथ धर्म अधर्मकी तुछना नहीं हो सकती। घर्म और अधर्म सर्वथा निष्क्रिय द्रव्य है । जिस प्रकार "केन्द्राभिमुखी" स्रोर "केन्द्रविहर्गामी" गति (Centripetal and Centrifugal forces ) से ने नहीं मिळते उसी प्रकार किसी प्रकारके भी किया-कारित (dynamic energising) का आरोप उनमें नहीं किया जा सकता।

जैन दर्जनमें अधर्मका अर्थ पाप या नीति विरुद्ध कर्म नहीं है। यह एक सत् अजीव तत्व है, वस्तुओंकी स्थितिशीछताका एक कारण है। वह जीव और जड वस्तुओंका स्थितिशीछ पाना जाता है इससे यह न समझ छेना चाहिए कि अधर्म गतिशीछ पदार्थोंको रोक देता है। अधर्म स्थितिका कारक सहमानी कारण है। इच्य-संग्रहकारने इसे "ठाणजुदाण ठाणसहचारी" (स्थानयुतानां स्थान-

सहकारी) अर्थात् स्थितिशील पदार्थका स्थितिसहायक कहा है। जो स्थितिशील पदार्थकी स्थितिको सहायता देता है उसे विशुद्ध दर्शनवाले अरिहंतोने अधर्म कहा है। पशुभोकी स्थितियोंका जिस प्रकार पृथ्वी साधारण आश्रय है उसी प्रकार अधर्म जीव और पुद्गलोंके स्थितिज्यापारका साधारण आश्रय है (तत्वार्थसार, अध्याय २-२५-३६) गमनशोल पशुभोको पृथ्वी रोक नहीं देती, परन्तु पृथ्वी न हो तो उनको स्थिति भी सम्भव नहीं, उसी प्रकार यद्यपि किसी भी गतिशील वस्तुको अधर्म रोक नहीं देता तथापि अधर्मके विना गतिशील वस्तुको अधर्म रोक नहीं देता तथापि अधर्मके विना गतिशील वस्तुओंकी स्थिति भी सम्भव नहीं। ऐसे समय जैन लेखक अधर्मके साथ छायाको भी तुलना करते है। वे कहते है—"जिस प्रकार छाया तापसे शुल्सते हुवे प्राणियोंकी स्थितिका और पृथ्वी अक्वोंकी स्थितिका कारण है उसी प्रकार अधर्म भी पुद्गलादि द्रव्योंकी स्थितिका कारण है उसी प्रकार अधर्म भी पुद्गलादि द्रव्योंकी स्थितिका कारण है उसी प्रकार अधर्म भी पुद्गलादि द्रव्योंकी स्थितिका कारण है उसी प्रकार अधर्म भी पुद्गलादि द्रव्योंकी स्थितिका कारण है उसी प्रकार अधर्म भी पुद्गलादि द्रव्योंकी स्थितिका कारण है उसी प्रकार अधर्म भी पुद्गलादि द्रव्योंकी स्थितिका कारण है।"

अधर्म ' अकर्ता ' अर्थात् निष्क्रिय तत्व है । यह वस्तुओंकी स्यितिका हेतु या कारण होने पर भी कदापि क्रियाकारी (Dynamic or productive) कारण नहीं है । यही कारण है कि अधर्मको स्थितिका "वहिरंग हेतु " अञ्चना " उदासीन हेतु " कहा जाता है । वह "नित्य " और " अमूर्त " है; उसमें स्पर्श, रस और गंधादि गुण नहीं है । इन सब वातोंमें धर्म, काल और आकाशसे अधर्मकी समानता है । इसका विशिष्ट गुण है और यह वस्तुओंके स्थितिपर्यायका आधार है, इम िये यह सद्द्रव्य है । अधर्म, द्रव्यतस्वरूपमें जीवके समान है. जीवके समान वह भी अनायनंत और अपौर्गिक्क

(Immaterial ) है। पहिले कहा जा चुका है कि अधर्भ अजीव अर्थात् अनात्मद्रव्य है।

धर्म, काल, पुद्गल और जीवके समान अधर्म, लोकाकारामें वर्तमान है। अनन्त आकारामें उसका अस्तित्व नहीं है। अधर्म वर्तमान (अस्ति) और प्रदेशविशिष्ट (काय) है इस लिए उसकी गणना पंच अस्तिकायमें को गई है। एक अविभाज्य पुद्गल जितना स्थान रोकता है उसे 'प्रदेश' कहते हैं। अधर्म लोकाकाराकी सीमामें रहता होनेसे उसके प्रदेश अनन्त नहीं है। वे निर्दिष्ट सीमामें रहते होनेसे उनका अंत है। जैन अधर्म, धर्म और जीवके प्रदेशोंको 'असंस्व ' अर्थात् अगण्य कहते हैं।

इस प्रकार अधर्म ' असंख्येय—प्रदेश ' होने पर भी एक ही है — केवल एक ही न्यापक पदार्थ है। वह विस्वन्यापी ("लोकावगाढ") और विस्तृत ("पृथुल") है। धर्मके समान अधर्मके प्रदेश भी परस्पर संयुक्त हैं; अतएव वह एक न्यापक पूर्ण पदार्थ कहलाता है। इस विपयमें अधर्म, कालतत्त्वसे भिन्न है, क्योंकि कालाणु परस्पर संयुक्त नहीं है।

धर्म और अधर्म, दोनोंको मूलत एक ही द्रव्य कहा जा सकता है या नहीं ! दोनों लोकाकाश व्यापी हैं अत एव दोनोंका "देश" एक है। दोनोंका 'संस्थान' अर्थात् परिमाण एक ही है। दोनों एक 'काल' मे वर्तमान है। दार्शनिक एक ही दर्शन अर्थात् प्रमाणकी सहायतासे दोनोंके अस्तित्वका अनुमान करते है। धर्म और अधर्म "अवगाहन" से एक हैं अर्थात् दोनों परस्पर धनिप्टतासे संयुक्त हैं। दोनों तत्व "द्रव्य" हैं, अमूर्त है और क्षेय हैं। अत एव धर्म और अधर्म दोनोंको पृथक् पृथक् न मानकर एक ही द्रव्य मानें तो क्या दोष है? इसके उत्तरमें तत्वार्थ-राजवार्तिककारका कथन है कि, धर्म और अधर्मके कार्य मिल है, अत एव वे दोनों मिल द्रव्य हैं। एक ही पदार्थमें एक ही समयमें रूप, रस और अन्य व्यापार देखे जाते हैं, परन्तु क्या इससे हम रूप रसादिको एक ही व्यापार कह सकते हैं।

आकाश तत्वको गति और स्थितिका कारण मानकर धर्म और अधर्मके अस्तित्वसे इन्कार नहीं किया जाता । आकाशका लक्षण तो अवकारा अर्थात् स्थान देना ही है। जिस प्रकार नगरमें घर आदि होते हैं उसी प्रकार आकाशमें धर्म, अधर्म और अन्य द्रव्य रहे हुए हैं। यदि स्थिति और गति कराना आकाशका गुण होता तो अनन्त महा-रूट्य अलोकमें भी इन गुणोका अभाव न होता। अलोकाकाशर्में गति धौर स्थिति संभव होती तो छोकाकाण और अनंत अलोकाकाशमें कोई अन्तर न रहता। व्यवस्थित छोक और अनन्त अछोकके मेदसे ही माछम होता है कि आकाशमें गति-स्थितिके निमित्त कारणवका आरोप नहीं किया जा सकता और गति—स्थितिके कारण स्वरूप धर्म और अधर्मका बस्तित्व मानना आवस्थक है। यद्यपि यह सच है कि, अवकाशको देनेवाले आकाशके विना धर्म और अधर्मका कोई भी कार्य नहीं हो सकता, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि आकाश और धर्म-अधर्ममें कुछ भेद ही नहीं है । वैशेषिक दर्शनमें दिग्, काल और ञात्माको भिन्न मिन पदार्थ माना है। आकाशके विना इनमेंसे किसीका भी कार्य नहीं हो सकता, इतना होने पर भी इन सबका अस्तित्व

धाकाशसे पृथक् माना गया है। यदि एक ही द्रव्यमें भिन्न मिन्न कार्योका आरोप किया जा सकता है, तो न्यायदर्शन संमत अनेका-रमवाद किस प्रकार युक्तियुक्त उहरेगा 2 इसके अतिरिक्त सांख्यदरीन प्रकृतिमें सत्व, रजस् और तमस् नामक मिन्न मिन्न तीन गुणोंका आरोप करता है, वह भी किस प्रकार उचित माना जायगा है इन तीन गुणोंमें-से किसी भी एक गुणको भिन्न भिन्न तीन प्रकारोंसे काम करनेवाला मान लिया जाता तो भी काम चल जाता। मूलतः ही भिन्न कार्योंका कारण एक हो तो सांख्यसंमत पुरुषवहुत्ववाद सिद्ध नहीं हो सकता। बौद्ध दर्शन, रूपस्कंघ, वेदनास्कंघ, संज्ञास्कंघ, संस्कारस्कंघ और विज्ञानस्कंघ नामक पांच भिन्न भिन्न स्कन्घोंका उल्लेख करता है। अन्तिम स्कन्यके विना शेष स्कन्योंका होना असम्भव होते हुवे मी बौद्ध पांचों स्कन्य मानते हैं। अर्थात् एक पदार्थ दूसरेके आश्रित हो तो भी, यहि दोनोंके कार्योंमें मौलिक मेद हो तो, दोनों पदार्थीका पृथक अस्तित्व मानना पड़ता है।

धर्म और अधर्म अमूर्त द्रव्य है, अतः वे अन्य पदार्थोंकी गति और स्थितिमें किस प्रकार सहायक हो सकते हैं '— इस प्रकारकी गंका करनेका कारण नहीं हैं। द्रव्य अमूर्त होने पर भी कार्य कर सकता है। आकाश अमूर्त होने पर भी अन्य पदार्थोंको अवकाश देता है। सांख्यदर्श्वन-संमत प्रधान भी अमूर्त है, तथापि पुरुषके छिये उसका जगत-प्रसवका कार्य माना गया है। बौद्ध दर्शनका विज्ञान अमूर्त होने पर भी नाम रूपादिकी उत्पत्तिका कारण है। वैशेषिक संमत अपूर्व भी क्या है वह भी अमूर्त है, तथापि वह जीवके सुखदुःखादिका नियामक है। अत एव धर्म और अधर्म अमूर्त होते हुने भी कार्य करते हैं, इसमें शंकाको स्थान नहीं है।

र्घम और अर्घम जब्द साधारणतः नैतिक अर्थमें व्यवद्वत होते है, तथापि जैन दर्शनमें वे दोनों द्रव्य हैं, दोनों ही अजीव तत्व है । कोई कोई धर्म और अध्भेक्त इन दांना अधीमें पारसरिक संवन्ध तढाश करनेका यत्न करते है, उसीकी आलोचना हम उपतहारमें करेगे। धर्म गतिका कारण है और अधर्भ स्थितिका कारण है। नैतिक अर्थमें धर्मके माने पुण्यकर्म और अधर्मके माने पायकर्म होता है। किसी किसीके मता-नुसार घर्मका " गतिकारण" यह तात्विक अर्थ ही मूल और प्राचीन है, पिछेसे उसीमेंसे घर्मका नैतिक अर्थ निकटा है। वे कहते हैं कि जीव द्रव्य स्वभावतः ही **उद्दर्गई (ऊ**र्व्**गति) है।** अर्थात् वह जिस अंशमें विशुद्ध स्वभावमें स्थित होगा उस अंशमें उसकी कर्च गति होगी और वह उतना ही लोकाप्रकी ओर आगे वढ़ेगा। धर्म यह गतिकारण है, अतः सुखमय ऊर्ज्वहोक्रमें जानेमे जीवको जो सहा-यक हो उसे धर्म कह सकते है। इस ओर फिर पापस्पर्शरहित पुण्य-कर्म करनेसे ही जीव ऊर्घछोक्रमें जा सकता है। अत एव जो "धर्म" शन्द पहिले "जीवकी ऊर्च गतिमें सहायक" इस अर्थको प्रकट करता था वह शब्द समय वीतने पर पुण्यकर्मवाचक हो गया। इसी प्रकार अधर्म मूलत. ' जीवकी स्थितिमें सहायक ' इस अर्थका चीतक होनेसे वादमें उन पापकमींका वाचक हो गया कि जिससे जीव संसारमें वंघा रहता है। इस मतमें हमारी श्रद्धा नहीं है। धर्म और अधर्मकें तात्विक और नैतिक अधोंमें ऊपर जो सम्बन्व स्थापित करनेका प्रयत्न किया गया है वह न तो युक्तिसंगत (Logical) ही है और न ही कालकमसे मिलता हुआ ( chronological ) ही है। यह बात किस प्रकार युक्तियुक्त हो सकतो है कि धर्म जीवकी केवल स्वाभाविक ऊर्च गतिमें हो सहायक है <sup>2</sup> जैन दर्शनमें तो कहा गया है कि धर्म हर प्रकारकी गतिका कारण है । जिस प्रकार वह जीवकी गतिमें सहा-यता देता है उसी प्रकार पुदगलकी गतिमें भी सहायक है। हर प्रकारकी गतिका कारण धर्म. केवल जीवकी ऊर्ब्व गतिमें ही सहायता करे, यह किस प्रकार माना जा सकता है / जब जीव, जैनसमत नरकोंमेंसे किसी एकमें जाता है तब धर्म, जीवकी उस सबोगतिमें भी सहायता देता है ऐसा हम समझ सकते है। धर्मतत्व जिस प्रकार ऊर्च गतिमे सहायक है उसी प्रकार अधोगतिमें भी सहायता देता है। इसी कारण धर्म शब्दके ताव्विक अर्ध 'गतिकारण ' के साथ उसके नैतिक अर्थ 'पुण्यकर्म 'का कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता। अधर्मके विषयमें भी कहा जा सकता है कि, यह तत्व जिस प्रकार दुःखमय संसार अथवा यन्त्रणापूर्ण नरकोंमें जीवकी स्थितिको संभवित वनाता है उसी प्रकार वह आनंदघाम ऊर्व्वहोकमें भी जीवकी स्थितिको संभवित करता है। अत एव स्थितिकारण अधर्मतत्त्वके साथ पापकर्मत्हप अधर्मका कोई संबन्ध नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त यह भी नहीं कहा जा सकता कि पुण्यकर्म करनेमें अमुक प्रयत्नशीलता होती है और पापकर्ममें अमुक जडता होती है, अत एव गतिकारणवाचक धर्म शब्दके साथ पुण्यकर्मवाचक धर्म शब्दका सम्बन्ध है, और रिधति-कारणवाचक अधर्म शब्दसे पापककर्मवाचक अधर्म शब्दका सम्बन्ध

२६४ जिनवाणी

है। जैनधर्मकी नीतिमें ही नहीं अपितु भारतकी लगभग सभी धर्म-नीतियोंमें एक बात मानी गई है कि पुण्यवान, सुकर्मी अथवा धर्मसाधक व्यक्ति कियावान न भी हो। भारतीय धर्मनीतिमें अचंचल स्थिति या चिरगंभीर धैर्यकी अनेक स्थानोंमें प्रशंसा की गई है। और उसीको साधनाका मूल एवं लक्ष्य कहा है। इस दृष्टिसे देखते हुए धर्मकी अपेक्षा अधर्म ही विशेष धर्मपोपक है ऐसा कह सकते है।

सच बात तो यह है कि, गति-स्थिति—कारणरूप धर्म-अधर्मकी तालिकताका स्वीकार यह जैन दर्शनकी विशिष्टता है। इन शब्दोंके नैतिक और तालिक अधोंमें संबंध स्थापित करनेका प्रयत्न सर्वथा व्यर्थ प्रतीत होता है।